Phil. Sp.
110 b

Bordesworth

Gött. Anz. 1799. B. 119.

<36621796420010 S

<36621796420010

Bayer. Staatsbibliothek

Idee

einer

Apodiktik.

Ein

Beytrag

zur menschlichen Selbstverständigung
und zur Entscheidung des Streits über
Metaphysik, kritische Philosophie
und Skepticismus.

---

von

Friedrich Bouterwek.

Verum est index Sui.
SPINOZA.

v. Schütz

Erster Band.

Halle
in der Rengerschen Buchhandlung
1799.

Königl. Bibliothek

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Neue Vorrede.

Statt der ersten Vorrede, die der Einleitung und dem ersten Buche dieses Versuchs im Göttingischen philosophischen Museum voran ging, mag hier eine neue stehen. Die erste sagte für ihre Absicht zu viel und zu wenig. Sie dehnte sich zu weit über einige Theile des Inhalts aus, und zeigte das Ganze doch nur einseitig an.

Eine Idee nennt sich dieser Beytrag zu so vielen Beyträgen zur menschlichen Selbstverständigung. Nicht als ob er als ein Einfall sein Glück versuchen wollte. Er ist ein wissenschaftlicher Versuch, eine systematische Darlegung des Vernunftbedürfnisses, ohne dessen wissenschaftliche Befriedigung, sie falle nun aus, wie sie wolle, dem Geiste, der zu seiner Selbstbefriedigung mehr als todte

Formeln verlangt, nichts übrig bleibt, als seine gesammte Philosophie mit allen Sätzen und Schlüssen dem Skepticismus Preis zu geben und sich selbst der Natur in die Arme zu werfen. Mit der Darlegung dieses unwidersprechlichen Bedürfnisses ist der Versuch einer Befriedigung desselben durch die Vernunft selbst verbunden. Und Versuche dieser Art nennen sich selbst so lange am schicklichsten Ideen, bis man sich im philosophirenden Publicum ein wenig besser, als bisher, wenigstens über das verstanden haben wird, was noch fehlt.

Aber seitdem es Systeme gegeben hat, hat es auch Systematiker gegeben, die sich zu demonstriren getraueten, daß, in der Hauptsache wenigstens, nichts mehr fehle. Was ein großer Theil der Kantischen Schule in unsern Tagen von der Kantischen Philosophie rühmt, daß durch sie endlich die Vernunft nach so vielen Nieten den einzig-möglichen Treffer gezogen habe, der die Wahrheit auf ewig begründet und alle Principien zur menschlichen Selbstverständigung vollstandig enthält, rühmten

noch vor funfzig Jahren die Anhänger der leibnitzisch-Wolfischen Schule eben so zuversichtlich, nur mit andern Worten, von ihrer Philosophie. Unter den subjectiv-orthodoxen Wolfianern gab es treffliche und hell denkende Männer, wie es unter den subjectiv-orthodoxen Kantianern treffliche und hell denkende Männer gibt. Welche Schule, wenn Talent gegen Talent abgewogen werden soll, durch den Credit ihrer Anhänger die andern verdunkeln könnte; ist eine beschwerliche Frage. Sicherer läßt man diese Frage ganz aus dem Spiele, da doch vor dem Throne der Wahrheit kein Ansehen der Person gilt. Aber eben deßwegen sollte man auch aufhören, irgend einer herrschenden Schule daraus ein Verdienst zu machen, daß sie einmahl herrscht und von einem achtungswürdigen Theile der philosophirenden Welt mit Eifer in dieser Herrschaft vertheidigt wird. Wer herrscht nicht, auch ohne es zu wollen, wenn er bewundert wird? Und wer sieht klar, wenn er enthusiastisch bewundert? Auch Religions-Parteyen und Secten aller Art haben

treffliche Köpfe zu enthusiastischen Anhängern gewonnen.

Statt bey der vorigen oder gegenwärtigen Generation Stimmen zu sammeln und Stimmen zu vergleichen, wirft man vielleicht mit mehr Nutzen die Frage auf: Wie geht es doch wohl zu, daß fast jeder selbstdenkende Mensch in der Geschichte seines Geistes Epochen kennt, in denen ihm gewisse Lehren, von deren Wahrheit er gründlich und unwidersprechlich überzeugt zu seyn dachte, auf Ein Mahl verdächtig wurden und bald in einem ganz neuen Lichte, entweder als unbefriedigende Hypothesen, oder gar als baare Irrthümer, erschienen?

Auch der redlichste und scharfsinnigste Erforscher der Wahrheit ist der Gefahr der synthetischen Selbsttäuschung ausgesetzt. Das ist die Antwort auf jene Frage. So gewiß der Mensch nur nach unveränderlichen Verstandesgesetzen sich selbst verstehen kann, so gewiß ist in diesen Verstandesgesetzen nicht die Realität enthalten, auf die sich alle Synthesis als wahr oder unwahr in der letz-

ten Instanz bezieht. Die Wahrheit der Sätze beruht auf der Wahrheit der Begriffe; und die Wahrheit der Begriffe beruht nicht auf der logischen Form. Wahr oder eingebildet ist der Begriff durch das, was er bedeutet. Wenn der Mensch verstanden hat, was dies eigentlich sagen will, dann hat er das Fundament aller Philosophie gefunden. Aber das Wohlgefallen, das der denkende Kopf an einer neuen Synthesis findet, reißt ihn hin, über den logischen Verhältnissen der Begriffe ihre Bedeutung zu übersehen, bis auf Ein Mahl eine freye Reflexion ihn aufmerksamer auf sich selbst macht und ein neuer Begriff die alten Schlußketten zerreißt.

Gesellt sich nun zu der synthetischen Selbsttäuschung noch der Enthusiasmus, so ist es um die freye Analysis der Begriffe noch leichter geschehen. Der enthusiastische Anhänger eines Systems bildet sich gewöhnlich ein, frey und unbefangen zu denken, weil sein Herz es mit der Wahrheit redlich meint. Wer es eben so redlich meint, wie er, der

muß, bildet er sich dann weiter ein, früher oder später sich auch zu seinem Systeme bekehren: denn es gibt nur Eine Wahrheit; und unumstößliche Wahrheit ist dem, der im Zirkel der synthetischen Selbstäuschung sich ereifert, das System seiner logisch-relativen Befriedigung, und schlechterdings kein anderes.

Seit beynahe zwanzig Jahren ist nun das Kantische System das Studium der hellesten Köpfe der aufgeklärtesten Nation. Und wie weit sind wir mit diesem Studium gekommen? So weit, daß die Kantische Schule in Secten zerfallen ist, die einander gegenseitig Verfälschung und Verdrehung des wahren Criticismus vorwerfen, während sie doch alle aus Einer und derselben Quelle zu schöpfen behaupten. Also könnte wohl gar ein Menschenalter vergehen, ehe wir nun wüßten, was denn die Kantische Reform der Philosophie eigentlich will? Und nach Ablauf dieser Zeit stünden die Sachen vielleicht, wie sie vor dem Kantischen Systeme standen? Nein, so kann die Vernunft mit sich selbst nicht

spielen. So Vieles geschieht nicht umsonst. Wer an der Hand der Kantischen Vernunft-Kritik nicht weiter kommt, als er vorher war, von dem vermuthet man mit gutem Grunde, daß die Schuld an ihm selbst liegen möge. Aber wer seit der Erscheinung der Schriften des vortrefflichen Kant Philosophiren für nichts anderes hält, als: was Kant gesagt hat, commentiren und illustriren; der hat auch sehr ungünstige Vermuthungen gegen sich.

Zum Glücke nennt die Kantische Philosophie sich selbst kritische Philosophie. Die menschliche Vernunft soll sich selbst prüfen und, ehe sie irgend etwas außer sich selbst zu beurtheilen sich vermißt, sich selbst Rechenschaft ablegen, ob sie als menschliche Vernunft überhaupt zu dieser Beurtheilung fähig ist. Selbstverständigung ist der Geist des Criticismus.

Aber womit soll die menschliche Selbstverständigung philosophisch anfangen, so anfangen, daß nicht sogleich der erste Satz, von dem man ausgeht, von dem Skeptiker bestritten werde? Das ist die

große Frage. Und seltsam klingt doch wohl die Antwort: „Man muß ausgehen von Kantischen Sätzen.“ Als ob nicht auch die Kantischen Sätze einer Prüfung bedürften! Und so ins Unendliche, man fange an, mit was für Sätzen eines voraus gesetzten Systems man will.

Seitdem der Versuch einer Wissenschaft der Selbstverständigung auf eine ganz neue Art, — denn auf irgend eine Art hatte man immer eine solche Wissenschaft in Gedanken, — durch das Kantische System in Umlauf gebracht und der Nahme: Criticismus, beliebt worden ist, haben wir nun zweyerley Criticismen, einen katholischen und einen protestantischen Criticismus.

Der katholische Criticismus, — es versteht sich, daß von der christlich-theologischen Bedeutung der Wörter: katholisch und protestantisch, hier gar nicht die Rede ist, — behauptet: erstens, daß die Vernunft bis auf die Erscheinung irgend eines genannten Systems sich selbst im Grunde gar nicht gekannt, und daß es da-

her vor irgend einem genannten Philosophen gar keine Philosophie gegeben hat; zweytens, daß das große Geschäft der menschlichen Selbstverständigung, wenigstens in den Principien, so wohl theoretisch als practisch, durch das System des genannten Philosophen völlig und auf immer beendigt sey. Er behauptet also, daß Philosophie studiren bis auf den genannten Philosophen im Grunde gar nichts hieß, und nach diesem Philosophen nichts anderes heißt und heißen kann, als: die Gedanken dieses Philosophen begreifen und commentiren.

Der protestantische Criticismus behauptet dagegen: erstens, daß die Vernunft, sofern sie wirklich Vernunft ist, sich selbst zu allen Zeiten gekannt, sofern sie aber menschliche, d. i.: durch die Sinnlichkeit gebundene Vernunft ist, sich immer auch mehr oder weniger, besonders in ihren Ansprüchen auf Wissenschaft des Uebersinnlichen, verkannt und mißverstanden hat: zweytens, daß die menschliche Selbstverständigung besonders durch gewisse Systeme, z. B. durch die Kantische Ver-

nunft-Kritik, in einem ausgezeichneten Grade erleichtert und befördert ist; daß aber durch kein System der Streit über die Principien jemahls beendigt werden kann, weil jeder, wer philosophirt, seine Selbstverständigung nicht mit Begriffen irgend eines Systems, die immer zuerst als willkührlich gedacht werden müssen, sondern mit sich selbst anfangen muß. Der protestantische Criticismus protestirt also gegen alle, gleich viel, ob rhapsodische oder schulgerechte, Verwandlung der Philosophie in einen Commentar der Begriffe und Grundsätze irgend eines individuellen Philosophen, er heiße, wie er wolle.

Ich gestehe, daß ich von dem katholischen Criticismus zu dem protestantischen übergegangen, also in den Augen der eifrig-katholischen Criticisten ein arger Ketzer geworden bin. Die Gründe und den Geist des protestantischen Criticismus enthält dieses Buch. Es getrauet sich, zu beweisen, daß allerdings ein Theil des philosophischen Wissens als allgemein-gültig und einzig-mög-

lich, wie sich die katholischen Kriticisten gern aus-
drücken, durch Grundsätze für jeden dargethan
werden kann, wer sich selbst nicht widersprechen will;
daß aber gerade dieser Theil nicht derjenige ist,
den der Skepticismus angreift. Nach dieser Idee
einer Apodictik gehört die katholisch-kritische Lehre,
daß nahmentlich das Kantische System zur Ent-
scheidung des Streits über die Principien des mensch-
lichen Wissens und zur vernünftigen Selbstbefriedi-
gung überhaupt völlig zureiche, zu den Vorur-
theilen, die auch wohl den Verständigsten eine
Zeit lang blenden können, die aber eben deßwegen
um so gefährlichere Vorurtheile sind. Nach
dieser Idee einer Apodictik ist die gegen die Leibnitzi-
sche Metaphysik so glückliche Kritik der reinen
Vernunft so weit davon entfernt, auch den wah-
ren, d. i.: nicht schon in der Erklärung verfälschten,
Skepticismus widerlegt zu haben, daß sie den
Gedanken, von dem der wahre Skepticismus aus-
geht, kaum einmahl als einen Incident-Punct be-
rührt.

Fortgesetztes Studium des wahren Skepticismus und der vernünftigen Einwendungen gegen die Kantische Philosophie haben dieses System einer Apodictik veranlaßt.

Wäre, nach der Idee eines solchen Systems, die so genannte Wissenschaftslehre des Herrn Fichte in der That eine Wissenschaftslehre, so bedürfte es weiter keiner Apodictik. Aber wie wenig die von ihrem tiefdenkenden Erfinder so genannte Wissenschaftslehre die Forderungen der unbestochenen Vernunft befriedigt, findet man unter andern, wenn man die Idee einer Apodictik verfolgt. Ein System, das von einem Grundirrthume, der Verwechselung des Denkens mit dem Wissen, ausgeht, kann den Punct, von dem der wahre Pyrrhonische Skepticismus ausgeht, so wenig treffen, als ihn der bewundernswürdige Leibnitz mit seinen Syllogismen traf. Auf diesen Punct muß man zuerst alle Aufmerksamkeit richten. Zur Selbstverständigung über diesen Punct ist vorzüglich dieser Versuch einer Apodictik bestimmt.

Zur Ehre des achtzehnten Jahrhunderts darf man doch wohl hoffen, daß auch die katholischen Kriticisten sich gegen die Idee einer Apodictik nicht mit dem stumpfen Dicterium werden wehren wollen: „Man könne auf eine solche Idee nur dann gerathen, wenn man die Kantische Kritik, oder die Wissenschaftslehre des Herrn Fichte, oder irgend ein anderes bekanntes System, nicht verstanden habe.“ Soll dieses Dicterium vor der Welt irgend etwas bedeuten, so setzt es erstens wenigstens einen unwidersprechlichen Beweis voraus, daß man, seines Orts, die Apodictik verstanden habe. Aber auch dann sagt dieses gemeine Dicterium noch immer im Grunde Nichts: denn, daß, wenn ein System wahr und zureichend ist, nur der es bezweifeln kann, wer es nicht versteht, versteht sich von selbst; aber daß ein System wahr und zureichend ist, soll doch nicht aus der historischen Prämisse gefolgert werden, daß das Individuum x oder y dieses System verstanden oder nicht verstanden hat? Dahin aber dreht man den Streit,

wenn man einander zuruft: „Du widersprichst mir nur, weil du mich nicht verstanden hast.“ Die Vernunft kennt keine andere Widerlegungsart, als gegenseitige Selbstverständigung. Die philosophische Mittheilung unsrer Gedanken besteht darin, daß jeder, sofern er sich selbst versteht, sich auch dem Andern verständlich zu machen und, während er lehrt, auch durch den Widerspruch des Andern zu lernen sucht. Wer sich dazu nicht bequemen will, der kann vielleicht scharfsinnig räsonniren, aber nicht vernünftig disputiren.

Unsre philosophirenden Zeitgenossen setzen, wie es scheint, auf das Verstehen eines vorgelegten Systems überhaupt einen übertriebenen Werth. Freylich muß man das verstehen, worüber man urtheilen will; aber was man recht versteht, beurtheilt man darum noch nicht richtig. Wer sich in das System eines consequenten Kopfs, der aber von einem Vorurtheile ausgeht, sylogistisch hinein studirt, indem er von eben diesem Vorurtheile ausgeht, der hat, so bald er den systemati-

schen Zusammenhang des Ganzen deutlich faßt, dieses System verstanden. Er hat es auch beurtheilt, sofern kein Denken ohne Urtheilen möglich ist. Aber ob er richtig beurtheilt hat, ist eine ganz andere Frage. Man kann auch Vorurtheile aus sich selbst verstehen und sehr consequent im Irrthume seyn. Mancher gute Kopf büßt eben darüber die Freyheit der Urtheilskraft ein, daß er sich in ein bewundertes System so tief hinein studirt, daß er nicht mehr im Stande ist, sich wieder heraus zu studiren und die Untersuchung auf einem andern Wege von vorn anzufangen.

Wenn dieser Versuch einer Apodictik als Grundlage des protestantischen Criticismus gelungen ist, so ist durch ihn die Kantische Philosophie nicht nur nicht verdrängt oder entbehrlich gemacht, sondern gegen den Skepticismus gerettet, so weit sie überhaupt zu retten ist. Und so wird dieser Versuch zu seiner Zeit auch eine Behandlung der Philosophie nach sich ziehen, die von der jetzt herrschenden merklich abweicht. Man wird die

jetzt beliebten Versuche, die Philosophie nach Art der Mathematik durch unmittelbar-wahre Sätze, d. i.: Formeln, zu begründen, eben so aufgeben, wie man darauf Verzicht gethan hat, die Vernunft durch Definitionen zu beruhigen. Man wird die Unterschiede zwischen Vernunft, Verstand und Urtheilskraft, zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Wissen und Denken, zwischen Theorie und Praxis, und endlich zwischen Wissen und Glauben, ganz anders als bisher erläutern. Man wird sich überzeugen, daß die Philosophie eine in ihrer Art ganz einzige Wissenschaft ist, die durchaus ganz anders als alle übrige Wissenschaften studirt und gelehrt werden muß. Man wird den durchaus practischen Geist der wahren Philosophie nicht mehr, während man ihn theoretisch behauptet, in der That doch wieder in einen Formular-Geist verwandeln. Und dann vielleicht wird, nach Abzug dessen, was in dem Wissen eines jeden individuell und psychologisch bleibt, die allgemeine Wahrheit, die mehr als For-

mel ist, wenigstens von der größern Zahl der Selbstdenkenden lebendig anerkannt werden. Vielleicht, — denn über das Vielleicht kommen wir ja doch in menschlichen Erwartungen nicht hinaus, — folgt dann einmahl ein Zeitalter der Vernunft auf die Jahrtausende endloser Vernünfteleyen.

Je weiter sich die Ideen eines Individuums, das sich nicht für einen Propheten, oder gar für einen Gottmenschen hält, von den Systemen der Vorwelt und Mitwelt entfernen, desto mehr wird sich dieses Individuum verpflichtet finden, auf die verwandten und auf die widersprechenden Systeme zu merken. Alle Selbstbethörung, die der Selbstverständigung logisch entgegen steht, hat zu ihrem Princip die Geistesschwäche, die Einseitigkeit heißt. Unterdessen sind alle polemische Beweise am Ende nur apagogische, und nicht wahre Beweise. Ich habe daher auf die der Apodictik verwandten oder widersprechenden Systeme, — am seltensten auf das Kantische, weil dieses jetzt als das bekannteste voraus gesetzt

werden kann, — von Zeit zu Zeit in besondern Anmerkungen verwiesen. Im Texte selbst habe ich so selten als möglich polemisirt. Ein sehr lehrreiches Geschäft wäre es, dergleichen Anmerkungen für sich fortzusetzen. Wer sie etwa für armselige Purpurläppchen hält, die man dem Kleide seines Systems aufstickt, damit das System besser ins Feld scheine, der macht die Freyheit seiner Urtheilskraft sehr verdächtig.

Nur aus dringender Noth habe ich die Last von Kunstwörtern, von denen die Philosophie beynahe schon erdrückt wird, noch durch einige neue vermehrt. Aber ich fand es unmöglich, auf eine andere Art ermüdenden Umschreibungen und Wiederhohlungen zu entgehen und die Einheit des Systems zu verdeutlichen. Uebrigens ist Klarheit die einzige Schönheit, nach der ich bey der Entwickelung meiner Gedanken wissentlich gestrebt habe. Die Philosophie entehrt sich selbst durch rhetorischen Pomp, so wie sie sich durch scholastische Geschmacklosigkeit lächerlich macht. Sie muß so wenig eine revolutionäre, als eine mystische und ungeheure Sprache reden.

Fast wird es nöthig seyn, dieses System zwey Mahl durchzulesen, wenn man es als ein Ganzes, d. h.: überhaupt, verstehen will. Bey dem besten Willen, alle undeutliche Anticipationen zu vermeiden, eilt die Feder des Schriftstellers, der ein Ganzes von einigem Umfange nicht aus den Augen verlieren will, nur zu leicht der systematischen Ordnung voran; und so muthet er oft dem Leser zu, *ihm vor der Zeit beyzupflichten.* Vielleicht findet einmahl ein denkender Kopf die Arbeit nicht unter seiner Würde, auch dieses System, wie so viele andere, in einem klaren Auszuge darzustellen. Der Verfasser selbst möchte dazu wohl weniger, als jeder Andere, fähig seyn.

Was denn endlich auch das Schicksal dieses Buchs seyn mag; es ist die Frucht der hellesten und heitersten Augenblicke eines durch mancherley Vorübungen, von denen am besten nicht weiter die Rede ist, zur Selbstverständigung geweckten und jetzt diesem Studium gewidmeten Lebens. Eine Arbeit dieser Art belohnt sich selbst. Ist durch sie Wahrheit

gefunden, so wird die Vernunft schon dafür sorgen, daß auch diese Wahrheit zur rechten Zeit anerkannt werde. Der Irrthum aber mag noch so lange und noch so hoch durch Commentare, Handbücher und Zeitungsblätter empor gehoben werden; er endigt doch damit, daß er sinkt und daß sein Reich sich selbst zerstört.

Göttingen am ersten März 1799.

Nachschrift zur Vorrede.

Durch ein Zusammentreffen von Umständen, auf die weder der Verfasser noch der Verleger gerechnet hatten, ist dieses System in zwey Bände zerfallen, und der Abdruck des Ganzen aufgehalten. Ich benutze diese Gelegenheit, noch ein Geständniß nachzuhohlen. Zu spät, — erst, nachdem die vollständige Handschrift dieses neuen Versuchs einer Begründung der Philosophie längst an den Verleger abgeschickt war, — machte ich genauere Bekanntschaft mit den vortrefflichen Ideen zur

Philosophie der Natur von Herrn Schelling. Nach dem vierten Kapitel des zweyten Buchs dieser Ideen muß ich ungewiß werden, ob die Philosophie des Herrn Schelling mit der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte in der That Eine und dieselbe Philosophie ist. Wenigstens kommt der practische Realismus der Apodictik beyden Systemen nicht aus gleicher Entfernung entgegen. Wie dem nun auch sey; practischer Realismus ist es, worauf durch alle diese Systeme die Philosophie zurück geführt werden soll. Nur ob und in welcher Bedeutung practischer Realismus ein theoretischer Idealismus heißen könne; das ist die Frage der Wissenschaft. Die verschiedenen Beantwortungen dieser Frage geben denn freylich ganz verschiedene Philosophien. Aber man vereinige sich doch zuerst nur, wenn es möglich ist, über den Unterschied zwischen Denken und Wissen! Man suche nur erst den rein-logischen Character der Sätze und Schlüsse zu verstehen! Wer dann noch den logischen Diallelus, der alles Wis-

sen in Begriffen und Sätzen zu einem ewigen Zirkel macht, durch Grundsätze widerlegen will; wer dann Schlüsse, durch die das Bewußtseyn übersteigen, und etwas, das nicht im Bewußtseyn vorkommt, demonstrirt werden soll, noch für gründliche Schlüsse hält: — für den ist freylich noch manches System möglich, das nach der Idee einer Apodictik mit jedem Schlusse, der es begründen soll, sich selbst aufhebt.

Laßt uns nur Sorge tragen, daß der Geist unserer Systeme nicht unter dem Buchstaben, d. i.: unter der Formelnsprache, erliege! Dann wird, was wahr ist, sich im eigentlichsten Sinne von selbst ergeben. *Verum est index Sui*, sagte Spinoza.

Göttingen am ersten Junius 1799.

Inhalt
des ersten Bandes.

Einleitung. Bestimmung der Idee einer Apodictik nach drey Gesichtspuncten.

I. Gesichtspunct der Erfahrung. . . . . Seite 1.

II. Gesichtspunct der Demonstration. . . . . 6.

III. Gesichtspunct der Realität. . . . . 18.

Erstes Buch. Logische Apodictik. . . .

Erstes Kapitel. Vom Denken überhaupt. . . 25.

Zweytes Kapitel. Vom logischen Elementar-Princip. . . . . 31.

Drittes Kapitel. Vom logischen Bewußtseyn. . 43.

Viertes Kapitel. Von der Synthesis. . . 51.

Fünftes Kapitel. Von den Schlüssen. . . 65.

Sechstes Kapitel. Von der logischen Reflexion. 84.

Siebentes Kapitel. Von den logischen Reflexions-Gesetzen. . . . . 91.

Achtes Kapitel. Von der logischen Begründung der Urtheile. . . . . 106.

Neuntes Kapitel. Apodictische Kritik aller Definitionen und Demonstrationen. . . . . 114.

Zehntes Kapitel. Beschluß der logischen Apodictik. . . . . 130.

Zweytes Buch. Transscendentale Apodictik.

Erstes Kapitel. Von der transscendentalen Skepsis. Seite 147.

Zweytes Kapitel. Unterscheidung des transscendentalen und metaphysischen Wissens. . . . 158.

Drittes Kapitel. Vom transscendentalen Elementar-Princip. . . . . 172.

Viertes Kapitel. Vom absoluten Real-Princip. 191.

Fünftes Kapitel. Von der absoluten Reflexion und Determination. . . . . 213.

Sechstes Kapitel. Analyse des Vorstellungsvermögens nach der Idee des absoluten Real-Princips. 229.

Siebentes Kapitel. Analyse der Sinnlichkeit nach der Idee des absoluten Real-Princips. . . 261.

Achtes Kapitel. Von der Form des sinnlichen Wissens. . . . . 291.

Neuntes Kapitel. Analyse der Intelligenz nach der Idee des absoluten Real-Princips. . . . 307.

Zehntes Kapitel. Von der Form der menschlichen Intelligenz oder dem Systeme der Kategorien. 338.

Eilftes Kapitel. Beschluß der transscendentalen Apodictik. . . . . 375.

Einleitung.

Bestimmung der Idee einer Apodictik nach drey Gesichtspuncten.

Einleitung.

Bestimmung der Idee einer Apodictik nach drey Gesichtspuncten.

I.

So bald der Mensch sich selbst findet, findet er sich in der Erfahrung. Voll Vertrauen auf die Erfahrung und auf sich, geht er seinen theoretisch- und practisch-sichern Schritt durch die Welt. Aber so bald er als denkendes Wesen von der Erfahrung abstrahirt, um sich denkend in sie hinein oder aus ihr hinaus zu finden, steht er gleichsam von der Welt und sich selbst verlassen da. Mag immerhin eine gewisse Philosophie beweisen wollen, daß sinnliches Daseyn kein wahres Daseyn ist; mag immerhin von einer andern Philosophie bewiesen werden, daß Wissen nur unter der Bedingung einer Form a priori möglich, und daß unser Handeln ursprünglich in einem höhern und übersinnlichen

Vermögen, dem reinen Willen, gegründet ist: die Philosophie kann uns doch nicht anders als in Gedanken aus der Sphäre der Erfahrung entrücken. Denn so bald wir mit dem Begriffe von Daseyn auf unser wirkliches Daseyn, mit dem Begriffe des reinen Verstandes auf den Gebrauch des Verstandes, mit dem Begriffe einer freyen Handlung auf menschliche Handlungen reflectiren; so zeigt sich, daß wir nie anders als unter Beschränkungen der Sinnlichkeit sind, denken und handeln. Und was ist der Gedanke? Er schwebt unserm Bewußtseyn vorüber mit dem Pulsschlage, der ihn begleitet. Woher nun der Gedanke? Woher die Erfahrung? Woher überhaupt der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft? Wenn ich von dem Allen nichts weiß, so weiß ich auch nicht, warum ich der Vernunft mehr trauen soll, als den Sinnen, oder warum ich überhaupt beyden trauen oder mißtrauen soll.

So bald der Verstand nach den Gründen des menschlichen Wissens fragt, wird ein Unterschied zwischen Denken und Wissen voraus gesetzt. Der problematische Gedanke oder die Frage sucht Wissenschaft, in deren Besitze der Verstand noch nicht ist. Woher nun der Unterschied zwischen Denken und Wissen?

Die merkwürdigste aller neuern Philosophien, die Kantische, behauptet, daß bloßes Denken kein Wissen ist. Aber worauf gründet sie diese Behauptung? Woher wissen wir denn, daß wir denken? Woher das Denken als eine im Kantischen Systeme so genannte Form a priori?

Alle diese Fragen als unbeantwortlich abweisen, heißt: die Philosophie überhaupt unbegründet lassen. Und was ist eine unbegründete Philosophie?

Vernunft und Erfahrung sind ohne allen Zweifel der ganze Inhalt des menschlichen Wissens. Aber eben darin zeigt sich die Vernunft, daß sie nach Gründen fragt. Sie fragt also vor allen Dingen, um den Unterschied zwischen sich und der Erfahrung zu finden: Worauf gründet sich die Erfahrung?

So lange die Vernunft nicht sich selbst untreu wird, darf sie bey der Bestimmung des Wissens den Begriff eines Grundes nicht aufgeben. Wenn sich also der Begriff der Erfahrung vor der Vernunft erhalten soll, — und unser ganzes Wissen ist null, wenn er sich nicht erhält, — so müssen wir den Grund der Erfahrung angeben. Dazu aber reicht ein Kategorien-System, das nur die logische Form des Erkennens in der Erfah-

rung bestimmt, den absoluten Grund des Erkennens aber als gegeben voraus setzt, nicht hin.

Die Wissenschaft, durch welche der Grund der Erfahrung gefunden und vor der Vernunft gerechtfertigt wird, ist die Apodictik. Warum sie in dem gegenwärtigen Versuche gerade diesen und keinen andern Nahmen führt, lehrt die Bestimmung der Wissenschaft selbst nach dem zweyten Gesichtspuncte.

II.

Wenn die Philosophie den neugierigen und nach hohen Dingen strebenden Verstand immer wieder in die Schule der Erfahrung zurück schicken will; so muß sie billig auch den Grund angeben, warum der Verstand, und nahmentlich der so oft gepriesene und gescholtene gemeine Menschenverstand, sich auf die Erfahrung verlassen kann. Freylich braucht sie diesen Grund nicht ihm selbst, dem gemeinen Menschenverstande, anzugeben; denn dieser kann, als gemeiner Menschenverstand, an der Erfahrung nicht zweifeln. Für ihn steht, wie in der bürgerlichen Prozeß-Ordnung, unter den Beweisen der Beweis durch den Augenschein oben an. Aber der Augenschein ist gerade das, was der phi-

losophische Zweifler für keinen Beweis gelten läßt. Und der gemeinste Menschenverstand stimmt mit allen philosophirenden Secten, selbst mit dem Skepticismus, in der Achtung überein, die die Vernunft vor Beweisen überhaupt haben muß, wenn gleich über das, was in gegebenem Falle für erweislich oder unerweislich, erwiesen oder nicht erwiesen gehalten werden soll, des Streitens kein Ende ist. Selbst der Schwärmer, dessen Sache sonst nicht das Beweisen ist, will *zuweilen*, wie der Skeptiker, die Unzulänglichkeit aller Beweise — beweisen.

Woher unter den vernünftigen, wenn gleich im Gebrauche ihrer Vernunft oft noch so unvernünftigen Geschöpfen, die wir kennen, die unerkünstelte und tief liegende Achtung gegen Beweise? Man kann antworten: Eben daher, weil diese Geschöpfe alle vernünftig sind. Vernünftig ist dann auch diese Antwort, nur, Schade! nicht allzu verständlich; denn wir müssen zuvor gründlich verstehen, was Vernunft ist, ehe wir philosophisch wissen können, was vernünftig ist. Nicht anders als durch Beweise lernt die Vernunft sich selbst kennen, indem wir durch Denken zu finden suchen, was vernünftig, und durch Vernünftigkeit, was

wahr ist. Was heißt nun, das, was wir finden wollen, durch Vernunft wirklich finden? Was anders, als: es beweisen? zuerst uns selbst, und dann auch den, der uns widerspricht, durch Gründe überzeugen? Wo liegt nun der Grund aller Beweisgründe? Woher zuletzt die Ueberzeugung?

Es muß einen Deutschen Philosophen freuen, daß ihm hier seine Sprache den Grund oder Abgrund des menschlichen Wissens, vor dem selbst die Philosophie anfangs zurück schwindelt, ein wenig beleuchten hilft; denn in den meisten Sprachen bezeichnet man die Begriffe: Grund und Vernunft, mit demselben Worte, so daß der Begriff eines Vernunftgrundes, worauf doch am Ende die Ueberzeugung ruht, sich, als ein Wortspiel, nicht eben empfiehlt. Auf Gründen ruhen aber alle Beweise; und beweisen selbst heißt, in einer andern bekannten Formel: die Wahrheit zurück führen auf ihre Gründe. Was wir als auf den letzten Grund der Wahrheit zurück geführt denken, das denken wir als in der letzten Instanz unumstößlich erwiesen oder apodictisch.

Sind wir aber durch alle diese Wörter und Formeln der gründlichen Bestimmung eines Beweises, Be-

weisgrundes, und letzten Grundes, um ein Haar näher gekommen? Wer es glaubt, der gebe uns doch zur Probe nur erst ein Mahl eine logische Definition von einem logischen Grunde, der denn doch am Ende mit dem Beweisgrunde Eins ist. Nichts als ein synthetisches Spiel mit Begriffen ist es, zum Beyspiele, wenn man, wie in einem sonst schätzbaren Lehrbuche der Logik, den logischen Grund eine Vorstellung nennt, woraus die Uebereinstimmung oder der Widerspruch in der Erkenntniß erkannt wird; denn diese Erklärung setzt voraus, daß Uebereinstimmung und Widerspruch selbst ein Grund der Erkenntniß sind, oder sie sagt in Beziehung auf Wahrheit gar nichts und läßt den Begriff eines Grundes als eine leere Vorstellung stehen. Verlangt man aber statt einer logischen Definition gar eine transscendentale, so ist das ganze weite Feld der Begriffe, sie mögen aus der Erfahrung abgezogen oder reine Verstandesbegriffe seyn, für unser Bedürfniß wüst und leer; denn alle Begriffe wollen selbst begründet seyn, wenn sie etwas bedeuten sollen, und es kommt deßwegen nichts als transscendentaler Nebel und Dunst an den Tag, wenn wir Begriffe unabläßig durch Begriffe begründen wollen.

Vielleicht wird eine Analyse der, von unsern Philosophen nicht hinlänglich bemerkten, Verschiedenheit der bloß logischen und der transscendentalen Beweisart auf das, was nie deutlich genug entwickelt werden kann, ein helleres Licht werfen.

Die Logik nimmt keinen Theil an dem Streite über Realitäten. Sie berichtigt bloß Urtheile, und zwar nicht anders als durch Urtheile. Nun hat man die philosophische Theorie der Beweise, ohne deren einstimmige Anerkennung die Disputationen über das zu Beweisende nichts als Spielgefechte sind, bisher hinlänglich ins Klare zu bringen vermeint, wenn man ihrer als eines Anhanges zur Logik erwähnte und, als ob es da weiter nichts zu bedenken gäbe, von dem leicht verständlichen Satze ausging: „Die Wahrheit eines Urtheils durch ein anderes begründen, heißt: jenes Urtheil beweisen.“ Mag dieser Satz immer in einer Logik stehen bleiben, die sich auf das pädagogische Verdienst einschränkt, die harten Ecken des rohen Menschenverstandes abzuschleifen; der Philosoph aber darf wohl zu einer solchen Behandlung eines der wichtigsten Begriffe der ganzen Philosophie den Kopf schütteln. Wie kann ich denn, — schon

der natürliche Menschenverstand, wenn er sich ein wenig besinnt, muß auf die Frage gerathen, — wie kann ich denn die Wahrheit eines Urtheils durch ein anderes Urtheil begründen? Durch Schlüsse! antwortet der Logiker, als ob er nun Alles gelehrt hätte, was man von einem Philosophen fordern kann. Denn wer aus einem gegründeten allgemeinern Satze einen besondern oder minder allgemeinen, wie man logisch sich ausdrücken darf, ableitet, der hat diesen abgeleiteten Satz allerdings bewiesen. Aber wenn man so durch Schlüsse eine syllogistische Leiter bauen kann; worauf ruht denn zuletzt diese Leiter? denn die Möglichkeit der Demonstration, wie man die logische Beweisart vorzugsweise zu nennen pflegt, setzt voraus, daß dem zu demonstrirenden Satze ein allgemeinerer Satz zum Grunde liegt. Welcher Satz liegt denn nun wieder diesem zum Grunde? und welcher wieder diesem? Fragt man logisch so fort, so kommt das Logisch-Unendliche, das heißt: das absolute Nichts, zum Vorschein. Auf Nichts sind dann alle Schlüsse logisch gebauet. Wenn die Wahrheit von Sätzen getragen werden soll, die nur dadurch wahr sind, daß sie sich auf andere und allgemeinere Sätze gründen; so gleicht die Philosophie dem Elephanten der In-

dischen Mythologie, der, mit der Welt auf seinem Rücken, sich auf eine Schildkröte stützt, die Schildkröte aber stützt sich auf .... Da hat die Weisheit ein Ende. Man nahm, weil dieses Spiel gar zu kindisch ist, auch längst in der Logik seine Zuflucht zu indemonstrabeln und unmittelbar-wahren Sätzen. Aber macht man die Wissenschaft, die den Werth der Beweise einschärft, nicht lächerlich, wenn man beweiset, daß alles Erweisliche am Ende auf dem Unerweislichen ruht? Wenn dem wirklich so ist, worauf ruht denn dieser Beweis selbst, daß der letzte Grundsatz der Erweislichkeit unerweislich ist? — Arme Logik, du kannst dir durch eigne Kraft in Ewigkeit nicht helfen; denn dein Begründen der Urtheile durch tiefer liegende und allgemeinere Urtheile schwebt über dem Abgrunde des Unendlichen, und selbst dein Begriff von Gründlichkeit ist, so fern er dir als Begriff angehört, grundlos. *)

*) Nicht ohne Verwunderung läßt sich, wenn man ganz bedacht hat, wovon hier eigentlich die Rede ist, eine Stelle in der so genannten zweyten Analytik des Aristoteles lesen. Es gibt, sagt Aristoteles, Einige, die behaupten: Man könne nichts wissen, weil man das Absolut-Erste, (τὰ πρῶτα,) wissen müßte, (um überhaupt etwas zu

Die Logik, die Alles begründen lehren will, muß also zuerst selbst begründet werden durch die Transscendental-Philosophie. Auch dies hat man endlich eingesehen. Aber worauf gründet sich denn die Transscendental-Philosophie? Ruht sie nicht als Philosophie wieder auf der Logik? denn alles Wissen in Begriffen und Sätzen ist, der Form nach, ein logisches Wissen, und unser Verstand kann keinen transscendentalen Schritt thun, ohne von der Logik begleitet zu werden. Was kann also daraus entstehen, wenn man die Transscendental-Philosophie durch einen Satz begründen will? Nichts als ein Zirkel, in den man die Philosophie wie in einen Zauberkreis beschwören kann, in dem sie sich aber — proh dolor! — zu Tode dreht. Diesen unerfreulichen Zirkel versteckt man denn durch die transscendentale Beweisart, die wir jetzt näher bestimmen wollen.

wissen.) Sonach aber verliere sich die Wissenschaft im Unendlichen. Denn was folgt, (τὰ ὕστερα,) oder gefolgert wird, könne doch nur erkannt werden aus dem Vorhergehenden, und so Alles zuletzt nur aus einem Ersten. Nun, sagen Jene weiter, wissen wir aber nichts Erstes; (denn um es zu wissen, müßten wir es be-

vor ihm, die logische Beweisart mit der transscendentalen zusammen gekünstelt hätte, was denn freylich selbst unsre Transscendental-Philosophen noch gar zu oft thun. Die transscendentale Beweisart borgt von der Logik nur die Methode, geht aber einen ganz andern Gang. Sie ist durch und durch prosyllogistisch. Das Princip der Einheit aller Erkenntnisse, ohne welches unser Wissen sich selbst zerstört, vertritt bey ihr die Stelle eines allgemeinen Satzes. In fortwährendem Rückblicke auf dieses Princip beweiset sie nun, daß, wenn die Sätze: a, b, c, u. s. w., nicht angenommen werden, die Vernunft sich widerspricht. Nun, schließt sie, kann sich die Vernunft nicht widersprechen; folglich sind die Sätze: a, b, c, u. s. w., unumstößlich wahr. Das sieht denn wie der bündigste Beweis aus; und für die Logik ist er allerdings bündig genug. Aber auch für die Transscendental-Philosophie? Ja, wenn er nur noch auf etwas mehr, als auf dem bloß logischen Princip des Widerspruchs ruhte! denn dieses Princip ist es, was die Stelle des transscendental gar nicht vorhandenen Satzes, aus dem alles Uebrige gefolgert wird, hinter der Decke vertritt, wenn die Philosophie einen absolut-wahren Satz sucht. Nichts als ein Kunststück, und

zwar recht eigentlich das starke Stück der Dialectik. Der Skepticismus, der diese Zauberlaterne nicht zerschlagen kann, ist nicht der, den der große Geist Pyrrho's des Zweiflers in seinem ganzen Umfange dachte.

Aber womit in aller Welt, hör' ich die vereinigten Dogmatiker, Skeptiker und Kritiker, wenigstens die von der alten Observanz, mir zurufen, womit soll denn die Philosophie anfangen, wenn sie keinen höchsten Grundsatz aufstellen kann? Das ist eben die große Frage. Diese Frage will die Apodictik beantworten. Sie will den letzten Grund aller Beweise, so weit er durch Vernunft gefunden werden kann, mit dem Princip der apodictischen Urtheile, die eben von dem Griechischen Nahmen der Beweise ihren Nahmen führen, zugleich angeben. Deßwegen nennt sie sich Apodictik.

Man denke nur, wenn man vorläufig sich selbst sagen will, was denn das gesuchte Princip ungefähr seyn könnte, nicht zu früh an so genannte Thätigkeit des Ich im Sinne der von dem verdienstvollen Herrn Fichte in Jena versuchten Wissenschaftslehre. Allerdings kann man durch diesen Begriff der Thätigkeit des Ich, und zwar der so genannten nothwendigen,

sich der Idee der Apodictik besser als durch irgend ein anderes System nähern. Aber man hüte sich vor leeren Voraussetzungen! Wie? wenn nun die nothwendige Thätigkeit des Ich ein apodictisches Unding wäre, und das absolute Wissen, das durch sie ein Setzen werden soll, wieder zu einem Spielwerke der Logik machte? Auf keinen Fall dürfen wir wenigstens, wenn wir Philosophen heißen wollen, eine nothwendige Thätigkeit des Ich voraus setzen. Wer von dieser Voraussetzung nicht lassen kann, der sieht die Apodictik schon durch einen Nebel, und wird sie schwerlich verstehen, nicht, weil es ihm an Verstande fehlt, sondern weil sein Verstand nicht frey ist.

III.

Beweisen und Wissen beziehen sich nothwendig in der Vernunft auf ein Seyn.

Die Apodictik beschäftigt sich vorzüglich mit dem Begriffe des Seyns oder der Realität, diesem Gründbegriffe aller Wissenschaft, den die Leibnitzische Philosophie zu weit verfolgte, die Kantische aber nicht weit genug. Leibnitz ließ sich irre führen durch das logische Zusammentreffen der einfachen

Substantialität mit der hyperlogischen Realität, die sich selbst begründet. Die Kantische Kritik glaubt diese Realität oder das wahre Seyn dadurch hinlänglich bestimmt zu haben, daß sie es in drey Kategorien: der Qualität, Relation und Modalität nach, Ein Mahl als Realität, dann als Substantialität, und endlich als Wirklichkeit, — ich setze diese Kantischen Kunstwörter als bekannt voraus, — logisch zerlegt. Sie drückt sich zwar nirgends über diese Zerlegung deutlich aus: aber vermag irgend ein Menschenverstand die drey Begriffe: Realität, Substantialität und Wirklichkeit, in Kantischer Bedeutung als verschieden zu denken, wenn er ihre Verschiedenheit nicht auf einen unbedingten Begriff des Seyns überhaupt bezieht? Wie nun? wenn sich sollte beweisen lassen, daß nicht nur die drey Existential-Kategorien, — man kann sie zur Unterscheidung von den übrigen so nennen, — sondern alle Kategorien des Kantischen Systems, selbst logisch, den Begriff einer hyperlogischen Realität voraus setzen? Dann würde das Kategorien-System selbst auf den Nahmen einer Transscendental-Philosophie keinen Anspruch machen dürfen, wenn es nicht auf eine Art begründet wird, von der die Kantische Phi-

losophie nichts weiß; denn diese Philosophie weiß nur von Kategorien und Anschauungen, die insgesammt als solche, d. h.: abgetrennt von dem Absoluten, das in sich selbst ist, im Grunde Nichts sind. Deßwegen weiset denn auch eben diese Philosophie, ohne es zu sagen, immer auf das unbekannte Substrat der Erfahrung hin, das sie = x setzt. Durch dieses x ist sie eigentlich und wirklich, nämlich als Philosophie, begründet. Nun ist aber dieses den Anti-Kantianern zum Aergerniße und den Kantianern zur Thorheit hingestellte x nicht nur im Verstande selbst ohne alle Bestimmung, sondern als Substrat der Erscheinungen in der wirklichen Welt auf Nichts gestellt; denn das Kantische System darf, wenn es consequent seyn will, mit der Kategorie der Wirklichkeit so wenig wie mit den übrigen Kategorien über die Erscheinungen hinaus gehen; und Erscheinungen sind als Erscheinungen, der Realität nach, Nichts. Das notorisch gewordene Ding an sich, auf das alle unsre Vorstellungen zielen, ruht also, weil es mit jenem x zusammen fällt, am Ende auch auf Nichts, und nun darf man wohl weiter fragen: Worauf ruht denn die Kantische Philosophie? Und so muß man wenigstens den Versuch des tiefsinnigen Mannes ehren, der, weil er einsah,

daß die Kantische Philosophie durch sich selbst nicht gerettet werden kann, zu einer nothwendigen Thätigkeit des Ich seine Zuflucht nahm. Die Apodictik wird, wenn es ihr anders gelingt, die Kantische Formal-Philosophie durch einen, von dieser Philosophie, wie von jeder andern, unabhängigen, Realismus begründen. Sie gesteht dies um so lieber zum voraus, da sie übrigens das Ansehen hat, als ob sie nur die Unzulänglichkeit des Kantianismus beweisen wolle. Hoffentlich wird sie es ja durch ihre Offenherzigkeit nicht zugleich mit Freunden und Gegnern des Kantischen Systems im voraus verderben. Wer der Meinung ist, daß sich jenseits des Kantischen Systems gar kein Feld mehr gewinnen läßt, muß doch seine Meinung auch nach der Idee einer Apodictik beweisen können. Und die Gegner des Kantianismus würden vielleicht Bekenner desselben seyn, wenn ihnen überhaupt ein Formalismus genügte. Sollte nun auch die Apodictik keiner Partey genügen, so stehen die Sachen von beyden Seiten wenigstens nicht schlimmer als vorher.

* * *

Nach der Voraussetzung des Unterschiedes zwischen Theorie und Praxis, und nach der Verschiedenheit des Denkens und Wissens, durch die sich die Theorie selbst in zwey Abschnitte auflöst, zerfällt die ganze Abhandlung der Apodictik in drey Theile. Denken, Wissen und Thun sind die drey Aufgaben, mit denen wir uns zu beschäftigen haben. Das erste Buch wird also die logische, das zweyte die transscendentale, das dritte die practische Apodictik enthalten. Im vierten Buche werden die Resultate angezeigt werden, die sich aus der Apodictik für die Erweiterung der Wissenschaften und für das nächste Interesse des Menschen ziehen lassen.

Erstes Buch.

Logische Apodictik.

Erstes Buch.

Logische Apodictik.

Erstes Kapitel.

Vom Denken überhaupt.

Wenn das Absolute, das die Vernunft sucht, durch reine Logik gefunden werden könnte, so wäre es vermuthlich schon längst gefunden; denn die Logik war, seit ihrer systematischen Entstehung, eine glückliche Wissenschaft. Sie ist von den herrlichsten Köpfen bearbeitet worden und hat, wie Kant sagt, nie nöthig gehabt, einen Schritt zurück zu thun. Ob es deßwegen wahrscheinlich ist, daß sie auch keinen bedeutenden Schritt mehr vorwärts thun könne; ist, überhaupt gedacht, eine andere Frage. Aber wenn man diese Frage ein wenig durchdenkt, so kann man doch schwerlich noch

positive Fortschritte von der Logik erwarten; denn was für Fortschritte sollten das seyn? Die Logik ist, wie man sich Kantisch ausdrückt, die Wissenschaft der Form des Denkens. Ihre Grundsätze sind Formeln, die durch das Merkmahl des Widerspruchs zwar vereinigt und, so viel es für den Verstand nöthig ist, begründet, aber nicht so bestimmt werden, daß das Wissen, das die Vernunft dem bloßen Denken entgegen stellt und über das Denken erhebt, jemahls aus ihnen hervorginge. Nun mögen wir nach diesen nothwendigen Formeln Begriffe mit Begriffen multipliciren und dividiren, so viel wir wollen; immer verdanken wir, wenn unser Wissen sich durch logische Rechnung wirklich erweitert, die neue Wahrheit, ihrem positiven und überzeugenden Gehalte nach, nicht der Logik. Diese hat nur die Form des Denkens hergegeben, nicht das Gedachte. Und doch ist auch die Logik eine Wissenschaft. Das Wissen im Denken läßt sich in der Formel ausdrücken: Ich weiß, daß ich denke. Woher ich aber das weiß, davon weiß die Logik nichts. Urtheilen wir nun vollends nicht bloß: Ich denke; sondern objectiv: Was ich denke, ist wahr oder unwahr; so rücken wir selbst im Denken den Gesichtspunct über

das Denken hinaus. Wir finden das Positive, an dem uns gelegen ist, nicht dadurch, daß wir es denken, sondern dadurch, daß wir selbst dem Denken ein Wissen voraus setzen, auf dessen Principien wir alles Denken als wahr oder unwahr beziehen und es dadurch begründen. Ueber den letzten Grund des Wissens, den die Transscendental-Philosophie zugleich mit dem Absoluten sucht, gibt die Logik nicht die geringste Auskunft.

Aber wenn die Logik durch sich selbst keine positiven Fortschritte machen kann und über das große Räthsel der Wahrheit keine directen Aufschlüsse verspricht, so läßt sich vielleicht um so eher auf Gewinn rechnen, wenn man die negative Seite dieser unbezweifelbaren Wissenschaft einer neuen Aufmerksamkeit würdigt.

Nur durch die Logik kann die Vernunft sich selbst prüfen. Indem sie sich prüft, findet sie zugleich die Gesetze, nach denen sie sich prüft. Indem sie diese Gesetze findet, bestimmt sie, was wir durch Begriffe vermögen und nicht vermögen. So kam durch eine neue Ansicht der Logik das Kantische System als Grenzbezeichnung aller menschlichen Wissenschaft zum Vorschein.

Was hindert uns, auf diesem Wege weiter vorzudringen, und zu versuchen: ob wir eine Frage beantworten können, die dem Logiker, als Logiker, fremd ist? Kann die Logik sich selbst beweisen?

Ohne den Begriff des Beweises ist die Logik keine Wissenschaft. Alle logische Formeln und Beurtheilungsregeln sind zugleich Beweisformeln und Beweisregeln. In allen Wissenschaften, in welchen Beweise geprüft werden, beruft man sich auf die Logik. Der Logiker muß also zugeben, daß durch Verstandesformeln etwas bewiesen werden kann, wäre es auch am Ende nur dies, daß sich nichts weiter beweisen läßt, als eben dies; oder er macht seine Wissenschaft selbst zur Absurdität.

Wie aber? wenn nun dieses logische Zugeben und Einräumen ein bloßes Voraussetzen wäre? wenn die Logik sich selbst, so weit sie bloß Logik ist, nicht anders als im Zirkel beweisen, also im Grunde gar nicht beweisen könnte?

Wir wollen jetzt diese Frage ohne alle Beantwortung stehen lassen. Sie enthält des Stoffes zum Nachdenken so viel, und deutet den Begriff einer logischen Apodictik zugleich so bestimmt an, daß es rathsam ist, im

Folgern inne zu halten und diesen Begriff zuerst zu entwickeln.

Die Apodictik überhaupt ist, als Wissenschaft der Beweisgründe, eine Wissenschaft der letzten Gründe des Wissens und der absoluten Ueberzeugung überhaupt. Logisches Wissen ist ein Wissen in Begriffen. Wir wollen, um vorsichtig zu seyn, noch nicht sagen: ein Wissen in Urtheilen; denn es wäre möglich, daß Begreifen, (Begriffe formen,) Urtheilen und Schließen in transscendentaler Bedeutung Eins und Dasselbe, oder vielmehr, daß das Vermögen, von dem alles Urtheilen als Wissen ausgeht, von der Form des Denkens, die sich in jenen drey logischen Acten entdeckt, durchaus verschieden wäre. Daß aber logisches Wissen nur durch Begriffe möglich ist, dürfen wir voraus setzen. Jedes Wort, das hier geschrieben steht, ist ja ein bezeichneter Begriff. Die ganze Welt, in der unser Verstand lebt, ist eine Welt von Begriffen. Als denkende Wesen beweisen wir ohne Zweifel in Begriffen. Aber auch durch Begriffe? Mit andern Worten: Gehört das Denken zum Fundamente der Beweise? oder: Wie weit kann die Logik den Begriff eines Beweises führen? Diese Frage soll die logische Apodictik beantworten. Gesetzt auch, die Antwort

fiele, wie sich nach der Einleitung fast schon voraus sehen läßt, am Ende so aus, daß das, was in der Frage gesucht wird, sofern es der Logik angehört, bloß als ein Zirkel erschiene, so belohnt es doch die Mühe, selbst diesen Zirkel wissenschaftlich zu entwickeln. Und so würde die logische Apodictik zur höhern oder transscendentalen führen, weil, wenn gründliches, das heißt: absolutes und volle Ueberzeugung wirkendes, Beweisen in einem Zirkel möglich wäre, die Logik sich selbst zur Absurdität machen würde; denn die logische Grundregel aller Beweise ist: daß kein Beweis im Zirkel geführt werden darf.

Die logische Apodictik ist also, wenn man will, eine neue Art von Kritik des reinen Verstandes, bestimmt durch den Gesichtspunct der logischen Erweislichkeit. Eigentlich ist sie also mehr wissenschaftliche Einleitung zur Apodictik, als selbst Apodictik. Aber diese Einleitung läßt sich als den ersten Theil der Apodictik behandeln, weil sie der einzige Weg zur apodictischen Selbstverständigung ist. Wir müssen für unsern Zweck den ganzen trockenen Weg der Verstandeswissenschaft noch ein Mahl gehen. Hier gibt es keine Blumen zu pflücken, und, bis wir ans Ziel kommen, auch keine

Früchte zu ernten. Aber der Weg führt zum Ziele; und da belohnt uns die Wahrheit. Wer um dieses Lohnes willen sich nicht bemühen mag, der bleibe zurück! Für ihn wird die gute Natur schon sorgen.

Zweytes Kapitel.

Vom logischen Elementar-Princip.

Bey dem ersten Schritte, den wir auf dem Wege der *intellectuellen* Selbstbefriedigung wagen, finden wir schon, daß alles Denken von Voraussetzungen ausgeht. Dem Systeme aller logischen Wahrheit liegt zum Grunde das Factum des Denkens. Wir nennen es ein Factum, weil wir es, dem ersten Ansehen nach, nicht durch Denken gefunden haben, und durch nichts verbürgen können als durch sich selbst. So sehen wir, in Beziehung auf den gemeinen Verstandesgebrauch, alles dasjenige als ein Factum an, womit unser ganzes Wissen und Denken anfangen und beschließen. So auch die Ueberzeugung, die immer die Stelle des letzten Arguments als Gefühl vertritt.

Fragen wir nun weiter: was uns denn berechtigt, das Denken, ohne Rücksicht auf den gemeinen Verstan-

desgebrauch, als etwas an sich wie ein Factum zu behandeln; so finden wir dazu am Ende keine andere Vollmacht in uns, als das Bedürfniß des Denkens. Wir müssen unser Denken durchaus mit etwas anfangen, weil wir sonst überall nicht denken könnten. Wir müssen es mit etwas beschließen, weil alles Denken sonst zu nichts führte.

Alles Denken ist nichts weiter als Entwickelung des Facti, das wir mit dem Begriffe des Denkens bezeichnen. Eben so kann man sagen: Das: Ich denke, ist der erste Gedanke, und alles fortgesetzte Denken nichts anderes als Entwickelung dieses Gedankens. Nun machen wir aber während des Denkens einen merklichen Unterschied zwischen Factum und Gedanken, und wollen durch Denken finden, wie das Denken sich auf Facta bezieht. Was wollen wir denn da eigentlich? Wenn wir das Denken selbst am Ende wie ein Factum behandeln müssen, so kommen wir ja mit allem Denken nicht weiter, als: ein Verstandes-Factum psychologisch zu unterscheiden von einem Gefühls-Factum. Aus dem Gesichtspuncte der transscendentalen Reflexion betrachtet wären denn beyde Facta nur Modificationen Eines Facti der Ueber-

zeugung. Das können wir denn in seiner objectiven Beziehung das Vorstellungs-Factum nennen. Legen wir aber dieses dem Denken zum Grunde, so überschreiten wir schon die Grenzen der Logik, mit der wir uns hier allein beschäftigen: denn die Logik setzt, um den reinen Verstand zu analysiren und Gefühle durch Begriffe zu berichtigen, das Denken als verschieden von dem Anerkennen der Objecte voraus; und zu dieser Voraussetzung findet sie unter allen ihren Principien keine Befugniß, als immer wieder das logische Bedürfniß dieser Voraussetzung und das unbezweifelbare Factum des Denkens.

Wenn nun die Logik über den Begriff eines Facti überhaupt keine befriedigende Auskunft geben kann, was wird sie uns von dem besondern Facto lehren können, von dem sie ausgeht?

Das besondere Factum des Denkens psychologisch zu erläutern, war das Geschäft, das die Philosophie zuerst übernehmen mußte, um sich der transscendentalen Wissenschaft zu nähern. Aber sie hatte auch kaum den Begriff der logischen, d. i.: bloß durch Denken bestimmbaren, Wahrheit gefunden, so ging sie schon in Scepticismus über. Die Eleatische Philosophie, die zuerst den

Weg der reinen Logik bemerkte, wurde sogleich dialectisch. Aristoteles wollte dem Muthwillen der Dialectiker ein Ende machen durch eine ununstößliche Analytik oder Logik der Wahrheit. Als empirischer Logiker leistete er Alles, und noch mehr, als man von ihm fordern konnte; aber als transscendentaler Logiker spielt er mit Formeln. Seitdem haben nun Skeptiker und Dogmatiker das Factum des Denkens auf mannigfaltige Art erzählt; aber keiner hat aus der reinen Logik etwas mehr machen können, als eine Geschichte des menschlichen Verstandes.

Daß nun das Princip der Wissenschaft des reinen Denkens ein histvrisches Princip seyn soll, kann der Logiker unmöglich dulden. Denn wie wollen wir jemahls philosophisches von historischem Wissen gründlich unterscheiden, wenn alles Wissen am Ende historisch, d. h.: auf Facta gegründet ist? Wie können wir Facta durch Beurtheilung einem höhern Princip unterwerfen, wenn das Princip der Beurtheilung im Verstande und die Summe aller Verstandes-Functionen selbst nichts weiter ist als das analysirte Factum: Ich denke?

Aber dieses räthselhafte Factum hat noch einen eignen Character, der sich entdeckt, wenn wir es als ein lo-

gisches Urtheil in seine Begriffe auflösen. Schon dieses, daß wir ein Factum in Begriffe auflösen können, ist merkwürdig genug. Wir würden es auch nicht können, wenn es während der Analyse noch ein Factum wäre; und wie ein Factum durch sich selbst ein Urtheil werden kann, verdient nicht weniger Aufmerksamkeit: aber wir müssen die Untersuchung darüber noch ein Weilchen aussetzen. Genug für unsern nächsten Gesichtspunct, daß sich das Urtheil: Ich denke; so wenig wie das Factum: Ich denke; bezweifeln läßt und daß es eine bestimmte logische Form hat. In dieser logischen Form besteht das Urtheil: Ich denke; nur aus zwey Begriffen. Warum nicht aus dreyen? Gehören denn nicht wenigstens drey Begriffe, ein Subject, ein Prädicat und eine Copula, zu jedem logisch-vollständigen Urtheile?

Die neuern Versuche, die Formen der Urtheile zu classificiren, müssen doch wohl nicht vollständige Resultate gegeben haben; denn unter keine von den Rubriken der im Kantischen Systeme so genannten Quantität, Qualität, Modalität und Relation läßt sich das Urtheil: Ich denke; mit seinem logischen Deficit bringen. Es liegt vielmehr jenen Urtheilsformen selbst zum Grunde. Ich bestimme mein Urtheil, d. i.:

Ich denke der Qualität nach; u. s. w. Wir fragen also zuerst: Ist denn das Urtheil: Ich denke; mit seinem logischen Deficit einzig in seiner Art?

Hätte man die, so glücklich entdeckten, Urtheilsformen nur noch einen Schritt weiter in die Tiefe der Principien verfolgt, so würde man die Grundform aller Urtheile philosophisch gefunden haben, die man grammatikalisch längst gekannt hat. Ehe nämlich der Verstand einem Urtheile die Formen der Quantität u. s. w. geben kann, muß er das absolute Urtheil formen: Ich denke. Nun ist Selbstbestimmung des Verstandes das letzte logische Merkmahl aller Urtheile. Deßwegen nennt man auch den Verstand ein Vermögen der Spontaneität. Diese logische Selbstbestimmung geht aller Bestimmung eines Begriffs durch einen andern Begriff voran. Die Form der logischen Selbstbestimmung zum Urtheilen ist nun eben das Urtheil: Ich denke; das eben deßwegen, wie alle logische Formeln, ohne Inhalt ist. Indem nun durch die Selbstbestimmung des Verstandes kein Object gegeben, also ohne alle Real-Bestimmungen geurtheilt wird; so fällt der dritte Begriff, der zu allen Real-Urtheilen nothwendig gehört, von selbst weg. Subject und Prädicat, das Bestimmende und das Be-

stimmte, sind hier Eins. Und so läßt sich das Urtheil: Ich denke; auch ausdrücken: Ich bestimme mich zum Urtheilen in Begriffen; urtheile also bloß der Form nach. Da nun durch dieses logische Selbstbestimmen durchaus noch keine Real-Bestimmung gefunden wird, so gibt mir das Denken auch keine Aufklärung über den absoluten Grund des Urtheilens und Denkens. Ob die logische Selbstbestimmung auf irgend eine Art mit der practischen, oder dem Willen, verwandt ist; ob der letzte Grund derselben in unserm reinen Selbst liegt, wie der Ausdruck: Selbstbestimmung, anzudeuten scheint; oder ob wir selbst nur logisch das Denken auf diese Art durch uns selbst bestimmen, während unser reines Selbst im Grunde vielleicht durch etwas ganz anderes bestimmt wird: auf alle diese der Transscendental-Philosophie so wichtigen Fragen gibt das logische Factum des Denkens keine Antwort. Diese erste Bestimmung der logischen Formen durch den Verstand selbst erkennt denn auch der natürliche Menschenverstand als eine an sich leere Bestimmung an, wenn er das Denken dem Wissen apodictisch entgegen stellt. Das nackte: Ich denke; hat für ihn wenig Werth; denn Thoren und Weise denken: aber ob und in wie

fern Wahrheit in dem ist, was wir denken, das ist es, was wir gern wissen möchten; und darüber kann uns das logische Factum des Denkens gar keine Aufschlüsse geben, weil dieses Factum selbst logisch nur in so fern einen wissenschaftlichen Werth hat, als wir wissen, daß wir denken.

Wir wollen, um von dem blendenden Worte: Selbstbestimmung, nicht irre geführt zu werden, das Factum des Denkens, sofern es bloß logisch und mit dem Urtheile: Ich denke; völlig Eins ist, das Factum oder Urtheil, — denn beydes gilt hier gleich viel, — der ersten Determination nennen. Das Determinations-Princip wird dabey bloß = x gedacht. Die Grundform aller Urtheile ist nun eben die Form der ersten Determination, durch die der Verstand zuerst sich selbst anerkennt; das wundersame Amalgama von Factum und Urtheil, das die reine Logik weder für ein Factum noch für ein Urtheil gelten lassen darf. Nichts anderes ist denn auch das Princip, von welchem das ganze System der Logik ausgeht, oder das logische Elementar-Princip. Sofern wir aber das Urtheil der ersten Determination als Grundform des Denkens und als logisches Elemen-

tar-Princip ansehen dürfen, müssen wir es bloß als logisches Urtheil, und nicht als Factum ansehen; denn die Logik bekümmert sich um keine Facta.' Sofern wir aber dieses Urtheil für wahr anerkennen und darauf unser logisches, d. h.: der Form nach zuverlässiges, Wissen gründen, müssen wir es für mehr als ein logisches Urtheil anerkennen, weil durch leere Formeln überall kein Wissen möglich ist. Deßwegen ist die Logik gültig, d. i.: unbezweifelbar nach logischen Principien, sofern ihr Elementar-Princip unbezweifelbar ist. Aber diese Gültigkeit ist nach Transscendental-Principien nur hypothetisch, weil auch das leere logische Wissen, wenn es mehr als Einbildung seyn soll, doch zuletzt als ein Wissen gedacht werden muß, wozu uns das Urtheil der ersten Determination, als Formel, nicht berechtigt.

Nach der Form der ersten Determination beurtheilen wir übrigens nicht allein den Verstand selbst; wir tragen sie in die ganze Natur über. Wo wir kein Real-Princip kennen und die Kraft, durch die etwas geschieht, = x voraus setzen, bestimmen wir Facta der äußern Welt gerade so, wie der Verstand sich selbst in dem Verstandes-Facto bestimmt. So urtheilen wir: „Es regnet; Es friert; Es donnert;" u. s. w. Wer

regnet denn? Durch welche Kraft regnet es? u. s. w. Das gilt uns logisch gleich viel. Wir ergreifen unmittelbar das Factum, ohne zu räsonniren; und so wird es im Verstande ein Urtheil nach der Form der ersten Determination, mit der einzigen Abänderung, daß wir statt des logisch-unbestimmten Ich das eben so unbestimmte Es setzen. Diese unmittelbare Beurtheilung der Natur setzt dann aber die unmittelbare Selbstbeurtheilung des Verstandes voraus; denn, Es regnet; heißt logisch: Ich denke, daß es regnet.

Der Verstand würde sich selbst widersprechen, wenn wir nicht durch die Form der ersten Determination auch uns selbst in allen Modificationen unsrer Natur beurtheilten, so oft wir etwas, — wir sagen: in uns, — unmittelbar als ein Factum ergreifen. Wie wir also urtheilen: Ich denke; so urtheilen wir weiter: Ich fühle; Ich leide; Ich handle; und zuletzt: Ich bin. Mit dem Urtheile: Ich bin; nimmt die ganze Verstandesbeschäftigung einen andern Character an. Auf diesen neuen Character können wir aber hier nur noch wie aus einer dunkeln Entfernung hindeuten. Auch die Urtheile nach der Form der ersten Determination über Gegenstände, die wir nicht mehr = x

setzen, dürfen wir in der Logik nicht erst durch die Copula: ist, erläutern, um sie vollständig auszudrücken. Wir sagen: Der Vogel fliegt; Die Pflanze wächst; wie wir sagen: Ich denke; Ich fühle; u. s. f. Auch in diesen Urtheilen fehlt der dritte Begriff oder die logische Copula. Diese supplirt man zuweilen durch die Erläuterungsformel: Der Vogel ist fliegend. Aber wozu? Das Urtheil ist vollständig ohne alle Erläuterung. Der Zusatz des Wörtchens: ist, interessirt die Logik im geringsten nicht; denn von der Logik wird das bestimmte Object als gegeben voraus gesetzt. Sofern es aber nicht gegeben, sondern im Verstande bloß logisch ist, ist dieses bloß logische Seyn nichts anderes als das reine Resultat der ersten Determination des Verstandes, also mit dem Beurtheilt werden völlig Dasselbe. So heißt das überschwengliche: Ich bin; in rein-logischer Bedeutung nichts anderes als: Ich bin denkend; und dieses wieder nichts anderes als: Ich denke. Die tiefer liegende Bedeutung des Seyns, unser selbst so wohl als der Welt außer uns, kann durch keine Logik aufgedeckt werden.

Das logische Elementar-Princip enthält also keinen Beweis für irgend eine Realität. Der Schluß des Car-

tesius: Ich denke; also bin ich: ist in den Augen der Logik ein Wortspiel, weil das: Ich bin; logisch nichts heißt, als: Ich bin denkend; oder: Ich denke. Und doch frage jeder sich selbst, ob dieser so oft kritisirte Schluß nicht eine Gewalt über ihn ausübt, die mit der Ueberzeugungskraft des bündigsten Schlusses zusammen trifft, und die auf etwas ganz Anderes deutet, als auf die logische Leere eines so genannten identischen Urtheils! „Ich würde", sagt der gemeine Verstand, „nicht denken können, wenn ich nicht wäre. Ich könnte ja seyn, ohne zu denken. Also sind die Sätze: Ich bin; und: Ich denke; nichts weniger als identisch." Was hilft da alle logische Zurechtweisung? Auch der Philosoph kann denken, daß er seyn könnte, ohne zu denken. Wie kann er dies? Wie kann er durch Verstand sich über den Verstand erheben, und die Möglichkeit jenseits des ersten Urtheils suchen, von dem alles Denken ausgeht? Diese Fragen zu beantworten, werden wir der transscendentalen Apodictik zumuthen. Hier war uns nur daran gelegen, das Elementar-Princip der Logik zu bestimmen; und das Resultat dieser Bestimmung war: daß die Logik keinen absoluten Grund der ursprünglichen Unterscheidung zwischen Fac-

tum und Urtheil angeben kann. Ohne Voraussetzung dieses Unterschiedes ist aber keine gegründete Absonderung des Wissens von dem leeren Denken, des Objectiven von dem Bloß-Subjectiven, mit Einem Worte, kein zulänglicher Unterschied zwischen Wahrheit und Einbildung möglich. Die Logik führt also schon durch ihr Elementar-Princip zum Pyrrhonismus.

Drittes Kapitel.

Vom logischen Bewußtseyn.

Wenn wir, den Forderungen der reinen Logik gemäß, auch noch so gewissenhaft von allen Real-Verhältnissen abstrahiren, so dürfen wir doch als Logiker die Analyse des Urtheils der ersten Determination nicht aufgeben, sofern es als Urtheil, und nicht als Factum bestimmbar ist. Ueber dies können wir ja nichts als Urtheile und Begriffe analysiren, weil der trennende und wieder vereinigende Verstand sich mit nichts beschäftigt, als mit dem, was in ihm ist, also unmittelbar mit keinem Facto. Die Analyse des Urtheils: Ich denke; kommt also der Logik zu; und wo dieses Urtheil ursprünglich anfängt,

wo es Factum, und nicht bloß Urtheil ist, ist gar keine Analyse mehr möglich.

Ein Urtheil analysiren, heißt: es in seine Begriffe zerlegen. Entspringt aus dieser Zerlegung ein anderes Urtheil, durch welches das analysirte auf seine Elemente zurück geführt, und also begründet wird, so ist die Analyse gründlich. Eine gründliche Analyse setzt vor allen Dingen voraus, daß die Begriffe, durch welche geurtheilt wird, noch auf eine andere Art bestimmbar sind, als durch das analysirte Urtheil selbst. Denn wenn die Begriffe, durch die wir ein Urtheil fällen, durch gar nichts anderes bestimmbar sind, als durch eben dieses Urtheil; so fallen Begriff und Urtheil in Eins zusammen, und das Reich der Logik hat ein Ende. Und nun laßt uns versuchen, ob wir mit einer gründlichen Analyse des Urtheils: Ich denke; zu Stande kommen können.

Das Ich und das Denken sind die beyden Elementar-Begriffe, durch welche das Urtheil der ersten Determination gedacht wird. Daß wir ja nicht dieses Urtheil voreilig in ein anderes übersetzen, das etwa lauten möchte: Das Ich denkt sich selbst! Diese Uebersetzung wäre für die Logik ein tödtlicher Sprung:

denn ein Ich als reelles Subject anzunehmen, das sich selbst als Object setzt und dadurch auf Ein Mahl Realität absolut in sich und idealisch außer sich setzt; dazu gibt uns das Urtheil der ersten Determination, das von allen Realitäten abstrahirt und nichts als die erste Form aller Urtheile ist, nicht die geringste Befugniß. Wir nehmen also das Urtheil: Ich denke; unverändert so, wie die Logik es findet. In dieser Form, logisch geprüft, zeigt es sich wirklich als einzig in seiner Art; denn es löst sich logisch in Nichts auf. Dahin, und nicht weiter, führt die Analyse. Denn was ist das Ich, bloß logisch bestimmt? Das Denkende. Was ist aber das Denken? Das, wodurch das Ich sich logisch bestimmt. Was ist denn für ein Unterschied zwischen dem Denken und dem Denkenden? Im Urtheile der ersten Determination gar keiner; denn soll ein Unterschied Statt finden, so muß der Begriff des Ich noch durch andere Bestimmungen gedacht werden, als durch die Bestimmung des Denkens. Nun wird er aber im Urtheile; Ich denke; nur durch die Bestimmung des Denkens gedacht: folglich fällt der Begriff des Ich mit dem Begriffe des Denkens zusammen, und die Analyse hebt sich selbst auf, weil der Unterschied, von dem wir ausgingen, verschwindet.

In dieser logischen Bedrängniß des Ich, das doch vor allen Dingen, ehe es verstandesmäßig sich weiter bestimmt, sich erst als denkendes Ich bestimmen muß, wenigstens in der Philosophie, wo es nur durch Denken sich selbst bestimmt, nimmt man denn gewöhnlich seine Zuflucht zu dem Bewußtseyn. Ich bin mir, sagt man, bewußt, daß ich denke. Aber heißt das logisch mehr, als: Ich denke, daß ich mir des Denkens bewußt bin? Wir mögen uns krümmen, wie wir wollen; immer führt die Philosophie als Wissenschaft in Begriffen durch die Logik auf das problematische Ich denke zurück, und der geendigt scheinende Streit hebt, indem er endigt, von vorn an. Das Urtheil: Ich denke; verschwindet analytisch in ein logisches Nichts, und das Denken erscheint als ein Factum. Sehen wir nun das Denken als ein Factum an, so fragt der Verstand: „Woher weiß ich denn, daß ich denke?“ Antwortet man: „Durch das Bewußtseyn;“ so fragt er weiter: „Was ist denn das Bewußtseyn?“ und die logische Antwort ist: „Das, wodurch ich denke.“ Dieses Ballspiel, wobey dasselbe Princip als Frage und Antwort dialectisch hin und zurück geschlagen wird, kann nicht für eine Begründung der Philosophie als Wissenschaft gelten.

Aber man gibt dem Bewußtseyn ein größeres Ansehen, wenn man es über den Act des Denkens erhebt und zum Princip des Wissens macht. Ohne Bewußtseyn wüßten wir nichts. Das ist gewiß genug. Aber warum ist es so gewiß? Weil jeder Satz, durch den wir uns einbilden, das Bewußtseyn zu bestimmen, als Satz eine Tautologie ist, die nur dadurch als etwas mehr erscheint, daß wir außer dem Satze etwas unmittelbar anerkennen, wodurch der Satz selbst erst möglich wird. Wer das Wissen auf ein Factum des Bewußtseyns gründet, hat ganz Recht, so lange er nur nicht aus dem Facto eine Philosophie als Wissenschaft hervor locken will. Der gemeine Verstand, der mit Voraussetzungen anfängt, hat an dem Facto genug, das er, wie Facta überhaupt, nicht bezweifeln kann. Aber die Philosophie, die Principien sucht, und uns lehren soll, wie Facta überhaupt sich zu Grundsätzen verhalten, und warum sich kein Factum bezweifeln läßt, darf nicht kurz und gut Facta als Grundsätze behandeln und das Factum des Bewußtseyns wie einen Grundsatz des Bewußtseyns aussprechen. Wo ist denn der Uebergang von dem Facto zu dem Grundsatze? Was ist es denn, das der

Verstand ergreift, wenn er fürs erste nur den Begriff des Bewußtseyns faßt? Jede logische Einkleidung des Bewußtseyns setzt ja schon Bewußtseyn voraus. Und so erfahren wir durch den Satz: „Der Grund des Wissens ist das Bewußtseyn;“ nichts weiter als: „daß wir jetzt denken, wir wissen etwas.“ Etwas denkend wissen, und sich bewußt seyn, ist logisch Eins und Dasselbe.

Alle Grundsätze, durch die das Bewußtseyn bestimmt und beurtheilt werden soll, müssen also tautologisch ausfallen, weil das vermeinte Princip des Bewußtseyns nichts anderes ist, als das Wissen selbst, also durch den Satz: Ich bin mir bewußt, daß ich etwas weiß; sofern dies ein Satz seyn soll, nichts mehr gesagt wird, als: Ich weiß etwas. Wir können deßwegen auch diesen viel versprechenden Grundsatz geradezu umkehren und, statt zu sagen: „Ich bin mir bewußt, daß ich weiß, daß —“ u. s. w.; eben so verständlich uns ausdrücken: „Ich weiß, daß ich mir bewußt bin, daß —“ u. s. w. — Jeder Satz, der aus einem vermeinten Grundsatze des Bewußtseyns abgeleitet wird, ist also wahr, so gewiß das Factum des Bewußtseyns wahr ist. Ob aber dieses

Factum selbst, durch Vernunft bestimmt, Wahrheit oder Traum ist; ob der Vorstellungswechsel, durch den wir etwas zu erkennen glauben, etwas voraus setzt, das mehr ist, als eben dieser Vorstellungswechsel; ob, mit Einem Worte, Idealismus oder Realismus das Resultat des vollendeten Philosophirens ist: darüber kann uns keine Philosophie belehren, deren Fundament ein Grundsatz des Bewußtseyns ist.

Die genauere Bestimmung des Bewußtseyns, so weit es in Begriffen bestimmbar ist, kommt der transscendentalen und practischen Apodictik zu. Hier, wo wir nur den Antheil prüfen, den der Verstand an unserm Wissen hat, durften wir aber auch den vermeinten Grundsatz des Bewußtseyns nicht übergehen, damit uns niemand zumuthete, ihn auch als den höchsten Grundsatz der Logik gelten zu lassen.

Wir können das Bewußtseyn in der Philosophie so wenig wie in unsrer Vernunft überhaupt entbehren. Es ist das beständige Merkmahl der Intelligenz, also, wenn auch nicht der letzte Grund des Wissens, doch zuverlässig der Grund, durch den wir wissen, daß wir etwas wissen. Es ist deßwegen in der neuern Philosophie auch oft mit der Vernunft für Eins und Dasselbe genommen, wenn

ein Unterschied zwischen Vernunft und Verstand angegeben werden sollte. Aber eben mit diesem Unterschiede sieht es noch sehr bedenklich aus. Das Absolute, auf das wir durchaus reflectiren müssen, wenn nicht unser Wissen in Begriffen auf Nichts ruhen soll, kann nicht aus dem Bewußtseyn gefolgert werden, sofern dieses nur Begriffe oder Verkettungen von Begriffen, d. i.: Urtheile und Schlüsse, betrifft. Wir wollen das Bewußtseyn in dieser Beziehung das logische nennen.

Das logische Bewußtseyn ist es, was uns bey allem Denken leitet. Es wird aber von der Logik nicht gefunden, sondern voraus gesetzt. Wir wissen überhaupt nichts von uns als durch die räthselhafte Kraft, die wir Bewußtseyn nennen. Wir wissen also auch dadurch allein, daß wir denken, oder, was immer dasselbe bleibt, wir denken nicht anders, als mit Bewußtseyn; das heißt: wir denken überhaupt. Ohne Voraussetzung des Bewußtseyns hebt der Begriff des Denkens sich selbst auf. Das Bewußtseyn ist daher in dem Urtheile der ersten Determination nothwendig, und auch so vollständig enthalten, als es logisch überhaupt bestimmbar ist. Eben deßwegen aber, weil der Satz: „Ich bin mir bewußt, daß ich denke;“ logisch nichts

weiter sagt, als: „Ich denke;“ und wir doch logisch den Beweis, daß wir denken, nicht anders als mit jenem Satze führen können, müssen wir wieder eingestehen, daß die Logik keine Wissenschaft des Bewußtseyns ist. Was noch über dem Gedanken im Bewußtseyn liegt, das, wodurch wir eigentlich Wir sind und was das Denken möglich macht; davon gibt die Logik keine Meldung.

Viertes Kapitel.

Von der Synthesis.

Wir setzen bey unsrer logischen Speculation den Unterschied zwischen Denken und Empfinden voraus. Wir verstehen unter dem Denken die Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse im logischen Bewußtseyn. Die Denkkraft nennen wir Verstand. Und nun fragen wir: Wie bestimmt der Verstand sich selbst zum Denken? oder, was eben das sagt: Wie entwickeln sich mit dem Urtheile der ersten Determination die so genannten drey Acte des Denkens: das Begreifen, Urtheilen und Schließen?

Wir haben gefunden, daß das Urtheil der ersten Determination, in welchem doch die Grundform aller Urtheile gegeben wurde, sich nicht analysiren läßt. Dies konnte uns schon auf die Vermuthung leiten, daß die gewöhnlich beobachteten Functionen des Verstandes, die gewöhnlich wie ein Drama von drey Acten vorgestellt werden, nicht die ursprünglichen oder rein-logischen Functionen desselben Verstandes seyn können. Denn wie wäre es möglich, daß der Verstand ursprünglich urtheilte, das heißt: nicht aus besonders gefundenen und besonders bestimmbaren Begriffen ein Urtheil componirte, das sich dann wieder in seine Begriffe decomponiren läßt, sondern in der ersten Determination mit einem Urtheile anfinge, dessen Zerlegung in seine zwey Begriffe logisch-unbegreiflich ist, — wie wäre dies möglich, wenn das Denken überhaupt mit Begriffen anfinge? Und doch fängt die Logik in allen unsern Lehrbüchern seit den Zeiten des Aristoteles mit Begriffen an, und wird, so lange Menschen räsonniren, mit Begriffen anfangen müssen. Wo ist nun der Uebergang vom Urtheile der ersten Determination zur Bildung der Begriffe, durch die logisch noch nicht geurtheilt wird? und wie kommt es, daß

selbst das Urtheil der ersten Determination, das unmittelbar aus einem Facto entspringt und in der Analysis verschwindet, in zwey Begriffe wenigstens eingekleidet ist?

Alle Fragen über die reinen Functionen des Verstandes bleiben abenteuerliche Räthsel, so lange wir nicht mit den empirischen Functionen desselben Verstandes im Klaren sind; denn nur durch Anwendung ist der Verstand thätig. Wir wollen also das Urtheil der ersten Determination einmahl vergessen. Wir wollen dem Verstande, für dieses Mahl auf gutes Glück und bloß zur Probe, Objecte, und zwar Erfahrungs-Objecte, geben, und sehen, was er mit diesen ausrichtet.

Der Verstand stellt sich empirisch den Sinnen entgegen und scheidet durch seine Selbstbestimmung Gefühle oder, wie wir objectiv sagen, Anschauungen von Gedanken. Was ist ein Gedanke? Wir gebrauchen das Wort: Gedanke, für den Classen-Begriff alles dessen, was bloß durch Verstand im Verstande ist, also für Begriff, Urtheil und Schluß zusammen. Wir suchen ferner den Gedanken nur im Gegensatze mit der Anschauung zu bestimmen. Also: Was ist in

dieser Bestimmung ein Gedanke? Das Kantische System gibt uns das Wort, mit dem wir trefflich sagen können, was hier die entscheidende Antwort ist. Der Verstand, im Gegensatze der Sinnlichkeit, ist nichts anderes als das Vermögen der Synthesis; und der Gedanke, als Product des Verstandes, ist die Synthesis selbst. Was ist aber Synthesis? Nichts anderes als Vereinfachung des Mannigfaltigen im Bewußtseyn. Die Sinne liefern uns die Objecte als Anschauungen, d. i.: als extensive und intensive Größen. Nichts ist einfach im ganzen Reiche der Sinnlichkeit. Was thut nun der Verstand, wenn er anfängt, sich den sinnlichen Stoff zu unterwerfen? Er löset die Bande der Natur, trennt, was im sinnlichen Stoffe dem Objecte allein gehört, von dem, was zwar auch dem Objecte, aber doch nicht allein diesem gehört, nach dem Princip der Aehnlichkeit. So behandelt er das Unähnliche wie Nichts, und zieht nur das Aehnliche in Eine Vorstellung zusammen. Das so gemachte Verstandes-Object ist aus der Anschauungswelt verschwunden. Wir nennen es Begriff. Und was ist es nun, empirisch bestimmt? Wieder eine andere Art von Nichts; denn was ihm in der

Anschauung Realität gab, ist in der Synthesis verschwunden. Angenommen also, daß der Stoff der Erfahrung Etwas ist, so ist Alles, was im Verstande ist, sofern es im Verstande ist, Nichts; und der langweilige Streit der scholastischen Nominalisten und Realisten ist, so bald man ihn nur logisch versteht, bald entschieden. *) Der Begriff als Begriff ist Nichts. Gleich-

*) Leibnitz tadelt den anti-scholastischen Marius Nizolius, dessen philosophisches Werkchen er neu heraus zu geben der Mühe werth fand, bey Gelegenheit des Kraftausdrucks, mit dem dieser gegen die Scholastiker ausfällt. „Die Begriffe: Thier, oder: Mensch," sagt Nizolius, „bedeuten nicht ein allgemeines Thier oder einen allgemeinen Menschen, wie Dialectiker und Philosophaster im Uebermaaße ihrer Narrheit, (plusquam inaniter et stulte,) sich einbilden, sondern alle einzelne Thiere und alle einzelne Menschen." — „Nicht also!" sagt Leibnitz. „Denn wenn wir auch alles Einzelne aus der Welt wegdenken, so behauptet doch der allgemeine Satz seine Wahrheit nach dem Princip der Möglichkeit. Wenn alle Elephanten todt geschlagen würden, so bliebe doch der Satz wahr: Alle Elephanten, (voraus gesetzt, daß sie sind,) sind Thiere." — Augenscheinlich vergaß hier Leibnitz über seinem Intellectual-Systeme, daß der Satz: „Alle Elephanten sind Thiere;" unmöglich wäre, wenn niemand Elephan-

wohl ist er im Verstande das einzige Etwas; denn alle unsre Urtheile betreffen zunächst nur Begriffe. Mit der empirischen Synthesis, wie sie im Kantischen Systeme heißt, d. i.: mit der Bildung der Begriffe, fangen die empirischen Functionen des Verstandes, und also billig auch die gemeine Logik an. Der Begriff als Begriff hat zum ersten Merkmahle die Einfachheit. Mit der Einfachheit ist als zweytes Merkmahl verbunden die Allgemeinheit. Denn was auch von particulären und individuellen oder, wie man sie nennt, einzelnen Begriffen in unsern Compendien geschrieben steht; der Begriff ist immer allgemein, selbst wenn er ein Individuum bedeutet. Alexander im Begriffe ist der Mensch Alexander; d. h.: das Abstractum bestimmt durch besondere, aber nur durch Vergleichung mit andern, also doch wieder durch Abstraction, verständliche Merkmahle. Denn wer kann wissen, was das ist, was das Individuum: Alexander, zum Individuo macht, wenn wir seine Individualität durch Begriffe bestimmen,

ten oder etwas ihnen Aehnliches gesehen hätte, und daß eben dieser Satz, so bald alle Elephanten todt geschlagen sind, jenseits des Verstandes nichts mehr bedeutet. Siehe *Leibnitii Opp.*, T. IIII. p. 64.

die, als Begriffe, wieder nicht das Eigentlich-Individuelle am Individuo sind? Das Wirklich-Individuelle läßt sich in Worte nicht fassen, weil es noch niemand in Begriffen gefaßt hat. Also verwandelt der Verstand auch dadurch, daß er das Natürlich-Individuelle im Begriffe generalisirt, auch dieses, und so Alles, was er faßt, in Nichts, voraus gesetzt, daß es als anschauliches Object Etwas ist. Die bewundernswürdige Gabe der Abstraction, durch die der Mensch sich über die Thiere erhebt, erscheint hier in keinem blendenden Lichte. Denn was frommen dem, der das Wirkliche fassen will, die summirten Aehnlichkeiten? Was gewinne ich an reeller Wissenschaft durch die Synthesis des Mannigfaltigen im Begriffe? Das Mannigfaltige selbst wollte ich ergreifen und begreifen; und es ist nicht mehr, indem ich es denke. Dennoch finden wir durch Denken auch empirische Wahrheit. Wie ist dies möglich? Gewiß nicht durch die Synthesis.

Auf den ersten Verstandes-Act, den wir für jetzt noch mit Kant die empirische Synthesis nennen können, folgt nun, als zweyter, die so genannte reine Synthesis oder die Bildung der logischen Urtheile. Hier scheint die Möglichkeit des Wissens in Begriffen

verständlicher zu werden; denn alles Wissen, dessen wir uns bewußt sind, ist für uns ein Urtheilen oder Setzen dessen, was wahr ist. Begriffe haben nur dadurch einen Werth, daß sie zu Urtheilen führen. Aber das Urtheil trägt, wie es scheint, seinen Werth in sich selbst als Schlüssel zu den Thoren der Wahrheit. Was ist denn nun ein logisches Urtheil? Wie es das Kantische System lehrt, ein Act der reinen Synthesis. Der Verstand, der durch empirische Wahrnehmung zum Besitze von Objecten gekommen ist, ohne die er sich nicht äußern und sich selbst nicht einmahl als Verstand finden könnte, entwickelt nun seine Functionen als Beziehungen seiner Aeußerung auf die gegebenen Objecte. Wie er sich selbst als reinen Verstand denkt, denkt er seine Functionen als reine Verstandesgesetze. Diesen Gesetzen unterwirft er die Begriffe, die er sich auf dem Wege der ersten Synthesis erworben hat, indem er sie durch rein-intellectuelle Begriffe verkettet, die er aus seinen eignen Funetionen entwickelt hat. Das aus dieser Verkettung empirischer und rein-intellectueller Begriffe entspringende Product ist das logische Urtheil. Es ist Synthesis, wie der Begriff: denn wie aus einer unbestimmten Menge von Wahrnehmungen Ein Begriff her-

vor geht: so entspringt aus mehrern Begriffen, die aber, wie Alles, was im Verstande ist, irgend eine, sichere oder unsichere, Bestimmung haben, Ein Urtheil. Was in der ersten Synthesis Vereinfachung war, ist in der zweyten bloß Vereinigung; denn die Begriffe sind schon einfach. Die Vereinigung der Begriffe wäre es also auch, was über uns, während wir urtheilen, die Gewalt der Ueberzeugung ausübt? Die Selbstentwickelung des Verstandes, — denn weiter nichts ist die reine Synthesis, — wäre ein Fundament des Wissens, da sie doch nichts weiter als Fortsetzung des bloßen Denkens ist? denn was im Urtheile mehr als Fortsetzung des bloßen Denkens ist, gehört nicht dem Verstande zu, und ist nur in so fern wahr, als es sich auf Objecte gründet. Nun wollen wir aber die Objecte beurtheilen. Worauf gründet sich denn die von der Erfahrung unabhängige Ueberzeugungskraft des Urtheils? Darüber gibt uns keine Logik, auch nicht die Kantische transscendentale Logik, so meisterhaft sie die reine Synthesis entwickelt, den erwünschten Aufschluß; denn wir wissen, daß in dem bloßen Denken die Kraft der Ueberzeugung nicht liegt, weil wir sonst nie zweifeln könnten, ob auch das wahr ist, was wir denken.

Nun lehrt uns der Logiker Denkgesetze kennen; und was der Verstand nicht diesen Gesetzen gemäß denkt, kann er nicht als wahr denken. Aber diese Denkgesetze sind ja nichts als logische Determinationen, aus denen nichts als die logische Wahrheit entspringt. Was der Verstand seinen Gesetzen gemäß denkt, das denkt er als logische Wahrheit. Was ist logische Wahrheit? Das, was der Verstand seinen Gesetzen gemäß denkt. Nun kann aber der Verstand, wenn er als freyer, d. i.: durch die Sinnlichkeit nicht unterdrückter, Verstand denkt, überhaupt nicht anders, als seinen Gesetzen gemäß denken. Alle Irrthümer im Verstande gehen von Unterdrückung des Verstandes aus. Das wahre Denken, oder das gesetzmäßige und richtige Denken, aber ist nichts anderes als das Denken überhaupt, sofern es reines Denken ist. Also sagt auch das neue Urtheil: „Ich denke richtig;“ sofern es dem Verstande angehört, nichts weiter als das alte: „Ich denke.“ Was mehr im Begriffe des richtigen und wahren Denkens liegt, als das Denken, und worauf am Ende Alles ankommt, liegt jenseits des Verstandes.

Es ist doch merkwürdig genug, daß der Verstand, indem er sich selbst entwickelt, sich nur wiederhohlt,

und daß deßwegen alle reine Verstandesurtheile, wie auch schon im Kantischen Systeme bemerkt ist, bloß analytisch ausfallen. Mit Fleiß verloren wir das Urtheil der ersten Determination aus den Augen, um den Verstand nur als Vermögen der Synthesis zu prüfen. Und siehe! auch die Synthesis führt uns zum Urtheile der ersten Determination zurück. Nun fängt der Zirkel, auf dem das ganze Geschäft des Denkens, so weit es bloß logisch ist, beruht, an, sich deutlicher zu zeigen. Es ist der Mühe werth, ihn genau zu bemerken.

Das Urtheil der ersten Determination enthält keinen Zirkel. Aber es ist auch unvollständig. Vollständige Urtheile entstehen erst, wenn der Verstand sich selbst entwickelt. Mit der Selbstentwickelung des Verstandes zeigen sich empirische Gesichtspuncte, zwischen denen wir hin und her reflectiren können, weil das Denken nun als etwas Mannigfaltiges gedacht wird. Und doch kann es, sofern es bloßes Denken ist, nichts Mannigfaltiges seyn, weil im Verstande Alles einfach und die Synthesis, das Geschäft des Verstandes, nichts ist als Vereinfachung des Mannigfaltigen. Also kann der Verstand, wenn er die empirischen Bestimmungen, durch die er sich entwickelt, in Gedanken aufgibt und bloß lo-

gisch sich selbst zu bestimmen fortfährt, nichts weiter, als sich selbst wiederhohlen. Dies thut er denn wirklich, indem er das Denken, das mit dem Urtheile der ersten Determination Eins und Dasselbe ist, als ein gefundenes Factum ansieht, und nun das Factum, das heißt aber immer: sich selbst, zum zweyten Mahle denkt. So entspringt das Urtheil: Was ich denke, das denke ich. Wir wollen es das Urtheil der zweyten Determination nennen. Aber in diesem Ausdrucke: Was ich denke, das denke ich; ist es schon nicht mehr reines Verstandesurtheil; denn das Was ist schon Anspielung auf ein Object, das der Verstand durch sich selbst nicht findet. Die wahre und ursprüngliche Formel des Urtheils der zweyten Determination ist: „Daß ich denke, denke ich.“ Dieses Daß wird nachher das logische Merkmahl der kategorischen Urtheilsform; und alle mögliche Urtheile sind deßwegen in der Beziehung, in der sie wahr sind, kategorisch. Ob die möglichen Beziehungen, in denen ein Urtheil wahr seyn kann, durch die Kantische Quadripartition und Tripartition vollständig dargestellt sind, wird bey einer andern Gelegenheit in der transscendentalen Apodictik untersucht werden; hier kommt uns noch nichts darauf

an. Was aber schon hier bemerkt zu werden verdient, ist die logische Verwandlung des ursprünglichen Daß in ein Wie. Indem nämlich der Verstand sich selbst findet, stellt er sich als ein Vermögen der Regeln, den Objecten entgegen. Nun ist er aber selbst, sofern er sich denkt, nichts als der Inbegriff dieser Regeln, und diese Regeln sind seine Functionen, oder die logische Form, das logische Wie. Also läßt sich der Formel: „Daß ich denke, denke ich;“ die andere substituiren: „Wie ich denke, so denke ich.“ Nun heißt es weiter: „Ich denke kategorisch, hypothetisch, disjunctiv;“ u. s. w. Eben so läßt sich das Urtheil der zweyten Determination auf eine bestimmte Sphäre einschränken und durch die logische Copula im Verstande fixiren. Dann erhalten wir die berühmte Formel: A ist A; die nichts weiter sagt, als: „Was ich unter gewissen Bestimmungen denke, das denke ich unter gewissen Bestimmungen.“ An Realität denke ich dabey gar nicht. Ich kann daher das Urtheil auch so fassen: „Wie ich A denke, so denke ich A.“ Diese Formel, die, bloß durch sich selbst bestimmt, offenbar ein logischer Zirkel ist, wird nun die Einfassung für unser ganzes Wissen in Begriffen. Alle logische

Bündigkeit eines Gedankens endigt sich in der Bestimmung der Objecte durch den Verstand, die nichts weiter als Synthesis ist; und in der kunstreichsten Synthesis liegt nie etwas mehr als eine Bestätigung des Denk-Facti. Womit müssen also die Versuche endigen, die Philosophie, als Wissenschaft in Begriffen, auf einen höchsten Grundsatz zu bauen? So bald wir das Princip des Absoluten, das wir philosophisch zu erreichen bemüht sind, erst in der Synthesis aufgefaßt haben, ist es etwas anderes, als was es wirklich im Bewußtseyn ist. Was den höchsten Grundsätzen eine Kraft der Bündigkeit und der unerschütterlichen Ueberzeugung gibt, muß etwas anderes seyn, als ein Grundsatz.

Aber wir wollen mit unsern logischen Speculationen der Transscendental-Philosophie nicht ins Amt greifen. Die Prüfung des Verstandes, als des Vermögens der Grundsätze, hat uns den zweyten Act des Denkens als eine Wiederhohlung des Urtheils der ersten Determination kennen gelehrt. Wir haben gefunden, daß diese Wiederhohlung nothwendige Folge der Selbstentwickelung des Verstandes ist, der das Urtheil der ersten Determination, wenn er es gedacht hat,

wieder als ein Factum ansieht, und nun, als etwas Gegebenes, durch ein Urtheil ergreift, das aber wieder nichts ist, als das vorige Factum. Jetzt ist es Zeit, den dritten Act des Denkens, oder die Bildung der Schlüsse, als vorgeblich-mittelbarer Urtheile, zu prüfen.

Fünftes Kapitel.

Von den Schlüssen.

Schlüsse sind es, worauf die Logik vorzüglich stolz ist. Wahrheit, durch Schlüsse begründet, tritt als unwidersprechliche Wahrheit auf. Man hat deßwegen die Logik als Lehrerinn der Kunst, schnelle und richtige Schlüsse zu machen, den Erfindern nicht weniger als den Prüfern ans Herz legen wollen. Man hat die Vernunft, als das Vermögen, zu schließen, Vernunft in vorzüglichem Sinne genannt. Man hat sich, seit dem Aristoteles, um die Theorie der Schlüsse unbeschreibliche Mühe gegeben. Und was ist dabey heraus gekommen? Allerdings eine zahllose Menge von Schlüssen, denen aber nur dasjenige fehlt, was zu der syllogistischen Form hinzu kommen muß, wenn ein Schluß Bündigkeit gewinnen soll. Das

Princip der Bündigkeit der Schlüsse jenseits der syllogistischen Form zu suchen, die man mit so äußerst subtiler Mühseligkeit heraus gekünstelt hatte, vergaß Aristoteles, der Philosoph, der sonst Hauptsachen nicht zu vergessen pflegte. Die Scholastiker setzten das angefangene Formelnspiel fort. Und, — was wirklich den tiefsinnigen Syllogistikern selbst ihre große Kunst hätte lächerlich machen müssen, wenn nicht tiefsinnige Männer vor dem Irrthume sich gewöhnlich weit weniger fürchten, als vor dem Gedanken, ihren Tiefsinn für nichts und wieder nichts geübt zu haben, — man prüfte Schlüsse durch Schlüsse, Formeln durch Formeln, und Einer widerlegte nach dem vermeinten Princip der Bündigkeit die Bündigkeit der Argumentationen des Andern. Es war ein Glück für die gute Sache der Vernunft, daß der natürliche Menschenverstand, den man mit *Atqui* und *Ergo* genug geneckt und gemißhandelt hatte, endlich durchgriff und dem Spiele ein Ende machte, wenn er es gleich eigentlich nur deßwegen that, weil ihm das Spiel zu langweilig wurde, nicht, weil er beweisen konnte, daß es ein kindisches Spiel war. Jetzt fängt man an, in dem alten Schutthaufen wieder nach Schätzen zu graben. Was das für Schätze seyn werden, die man

heraus graben wird, läßt sich ungefähr voraus sehen. Mag aber Syllogistik in Verachtung zurück sinken, so tief sie will; die Achtung vor Schlüssen läßt sich die Vernunft nicht entreißen: die Wissenschaft der Schlüsse wird also ihren unveränderlichen Werth behalten. Nur fragt sich zuerst: in wie fern denn diese Wissenschaft eigentlich Wissenschaft ist, und auf welchem Grunde am Ende alle Schlüsse ruhen.

Das bekannte *Dictum de omni et nullo* ist es, worauf uns der Syllogistiker verweiset. Was dem Ganzen zukommt, muß auch dem Theile zukommen, der zum Ganzen gehört; und was dem Ganzen nicht zukommen kann, kann auch dem Theile nicht zukommen. Das ist ohne allen Zweifel ein unerschütterlicher Grundsatz. Aber was sind eigentlich sein Sinn und Inhalt? Das Ganze, von dem hier die Rede ist, ist doch kein mathematisches Ganzes, und die Theile des Schlusses sind keine mathematischen Quanta. Also fragt es sich: Was für eine Art von Ganzem ist denn ein Schluß? Der Scholastiker wird antworten: „Ein Ganzes von Sätzen. Ein vollständiger Schluß hat bekanntlich drey Sätze zu Bestandtheilen; und der Schluß ist ein durch Sätze mittelbar gefälltes Urtheil.“ Aber was macht denn die drey

Schlußsätze zu einem Ganzen? Wir dürfen nicht aufhören, zu fragen, bis die Vernunft befriedigt ist. Was drey Schlußsätze zu einem Ganzen macht, sagt man, ist das Dictum de omni et nullo. Da stehen wir also wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen. Ein Dictum wäre der letzte Probirstein der Wahrheit? Das kann der Scholastiker selbst im Ernste nicht meinen. Sein Dictum ist ein unbezweifelbarer Grundsatz. Darauf stützt er sich. Aber woher dieser unbezweifelbare Grundsatz? und was ist seine rein-logische Bedeutung? Das müssen wir auf eine andere Art, als durch das mathematische Verhältniß des Theils zum Ganzen, zu finden suchen.

Das Wesen des Schlusses ist die Subsumtion oder das Unterordnen des Besondern unter das Allgemeine. Ist die Subsumtion richtig, so ist der ganze Schluß richtig. Ist der Schluß falsch, so ist zuverlässig ein Fehler in der Subsumtion begangen. Dieser Fehler läßt sich bey den mannigfaltigen Beziehungen der Begriffe auf einander nur zu leicht verstecken. Daher denn die Menge falscher Schlüsse, in deren Fabrication lebhafte Köpfe gewöhnlich noch fertiger als schwache Köpfe sind. Wir fragen also: Warum hängt die Bündigkeit

der Schlüsse von der Subsumtion ab? Das Dictum de omni et nullo verbitten wir dies Mahl; denn mit seiner Beyhülfe kamen wir schon vorhin nicht von der Stelle. Wir müssen also noch einen Schritt weiter gehen, und fragen: Was ist es denn eigentlich, was wir subsumiren? Von der Beantwortung dieser Frage hängt die ganze Theorie der Syllogismen und ihre transscendentale Wichtigkeit ab.

Wer, seinem Aristoteles und Wolf getreu, einen Schluß ohne weitere Vorrede als ein Ganzes von drey Sätzen betrachtet, und auch bey der Beurtheilung der Subsumtion nur immer Sätze vor Augen hat, der kann nicht anders glauben, als daß er bey der Bildung der Schlüsse Sätze unter Sätze, den besondern Satz unter den allgemeinen Satz subsumire; und wer dies glaubt, der ist, wenn ihn anders nicht ein guter Genius warnt, in die Netze der scholastischen Grillenfängerey schon verwickelt. Die Subsumtion der Sätze unter Sätze macht aufmerksam auf die Stelle des Mittelbegriffs, der nothwendig in beyden Vordersätzen, und nie im Schlußsatze vorkommt. Vergleicht man mehrere Schlüsse mit einander: so muß es den, der die Entdeckung zum ersten Mahle macht, in ein gelehrtes Erstaunen setzen,

daß in einigen Fällen der Mittelbegriff seine Stelle, als Subject oder Prädicat, mit dem Ober- und Unterbegriffe wechseln kann, und in andern nicht; und daß bald, wenn der Mittelbegriff in einem der Vordersätze Subject ist, ein richtiger Schluß zu Stande kommt, bald, wenn er in einem der Vordersätze Prädicat ist. Man sucht das Räthsel zu lösen; und nun erscheinen die syllogistischen Figuren mit ihrem ganzen Gefolge von Sophisterey, Barbarey und geistloser Großthuerey. Die vortreffliche Abhandlung Kants über die falsche Spitzfündigkeit der syllogistischen Figuren hat den Faden der Thorheit, aus dem das Gewebe der syllogistischen Weisheit des Aristoteles und der Scholastiker mit so mühseliger Kunst geflochten ist, zum Theil, aber nicht ganz, gezeigt. Daß Schlüsse in den drey letzten Figuren nur dadurch entstehen, daß die Vordersätze sich logisch umkehren lassen, woraus dann folgt, daß jene Schlüsse keine ursprünglichen und einfachen Schlüsse sind, wird hoffentlich kein Logiker mehr bezweifeln. Aber auch der Schluß in der ersten Figur, der, als der einzige ursprüngliche und einfache Schluß, seine Autorität nie verlieren wird, muß noch genauer geprüft werden, wenn man mit Bequemlichkeit alle Querschlüsse, d. i.: die gegen die

syllogistische Form fehlen, auf ihr logisches Nichts zurück führen will. Ich finde, zum Beyspiele, in einem Lehrbuche der Logik die Regel: daß der Untersatz der Schlüsse nothwendig bejahend seyn muß. Ich denke über die Regel nach, und gerathe auf einen Syllogismus zur Probe. „Alle Menschen haben Vernunft. Ein Vogel ist kein Mensch. Folglich hat ein Vogel keine Vernunft.“ Ist der Schluß wahr oder falsch? Wir können, was den *Inhalt betrifft*, nicht lange zweifeln. Aber ein anderer Schluß nach derselben Form springt als falsch ins Auge. „Alle Menschen haben zwey Beine. Ein Vogel ist kein Mensch. Folglich hat ein Vogel keine zwey Beine.“ Da dringt uns der Augenschein des Gegentheils die Widerlegung des Schlusses ab. Wenn nun der Grund dieser Widerlegung der Lehrsatz ist: daß der Untersatz jedes Schlusses bejahend seyn muß; wie ist denn ein richtiger Schluß nach derselben Form in der zweyten Figur möglich? Z. B.: ich schließe: „Alle Menschen haben Vernunft. Ein Vogel hat keine Vernunft. Folglich ist ein Vogel kein Mensch.“ Hier ist die Umkehrung des Obersatzes offenbar nicht

zulässig. Wir dürfen eben so wenig behaupten, daß alle vernünftige Wesen, als daß alle zweybeinige Wesen Menschen sind. Der Untersatz ist negativ, gegen alle Regeln; und doch steht ein unbezweifelbarer Schluß da. Wie ist das möglich?

Verzeihe mir, ernsthafter Leser, daß ich bey unsrer ernsthaften Untersuchung deine Aufmerksamkeit auf Spiele lenke. Das Spiel war für uns ein Experiment. Wer Lust hat, wiederhohle es auf eine andere Art. Aber schwerlich wird die letzte Prüfung aller Syllogistik ein anderes Resultat geben, als das, zu dem wir jetzt gekommen sind, nämlich: Der Schluß, der sich als eine Subsumtion von Sätzen unter Sätze logisch dargestellt hat, ist im Grunde nur eine Subsumtion von Begriffen unter Begriffe. Schlüsse sind Urtheile; aber nur, in so fern auch Begriffe schon Urtheile enthalten. Wir wollen zuerst Jenes, dann Dieses beweisen. Die Logik der Schulen läuft bey dieser Umkehrung der gemeinen Vorstellungsart keine Gefahr; und der Gewinn, den die Transscendental-Philosophie davon tragen wird, ist beträchtlich.

Wir subsumiren nichts als Begriffe unter Begriffe. Das lehrt auch die Logik der Schulen im Grunde ausdrücklich, wenn sie zeigt, wie der ganze Schluß sich um den Mittelbegriff dreht. Daß man diesen Begriff den Mittelbegriff, (Terminus medius,) nennt, ist nicht unschicklich; denn er ist der Vermittler zwischen dem Ober- und Untersatze und findet sich in beyden. Was er aber eigentlich im Verhältnisse zum ganzen Schlusse ist, wird deutlicher, wenn man ihn den Classen-Begriff nennt. Der so genannte Unterbegriff bedeutet das Object, das wir unter den Classen-Begriff zu rubriciren versuchen. Die Subsumtion ist eine Reaction der ersten Synthesis, oder des Verstandes-Actes, durch den wir allgemeine Begriffe bilden, d. i.: classificiren. Diese Reaction, oder den Rückblick vom schon gefundenen Classen-Begriffe auf die Merkmahle, durch die wir ihn schon ein Mahl fanden, und nun wieder finden, denken wir in der Form von zwey Urtheilen. Der Grund der Schlüsse ist also nicht die Form; denn sie ist etwas Zufälliges, wie auch der natürliche Gebrauch des Verstandes beweiset, der ohne Atqui und Ergo durch so genannte kryptische Schlüsse vortrefflich sich zurecht findet. Von der richtigen Re-

flexion auf die Merkmahle, und von der Art, wie wir durch sie den Classen-Begriff bestimmt haben, hängt die Möglichkeit der Schlüsse ab. So zerstört in den angeführten Beyspielen der negative Schluß in der ersten Figur sich selbst. Ich kann einen Vogel unter keiner Bedingung als einen Menschen beurtheilen; denn von dem Begriffe der Menschheit habe ich den Begriff aller andern lebendigen Geschöpfe so ausgeschlossen, daß beyde einander, nach den Bestimmungen, die sie in meinem Verstande erhalten, widersprechen. Diesen Widerspruch denken wir in dem negativen Untersatze, der eigentlich heißen sollte: Ein Vogel kann kein (nicht zugleich Vogel und) Mensch seyn. Also zerstört der Syllogismus sich selbst. Anders verhält es sich mit dem angeführten Beyspiele des negativen Schlusses in der zweyten Figur. Da scheint es zwar auch, als ob ich den Vogel durch den Untersatz aus der Classe der vernünftigen Wesen, — denn das ist da der Mittelbegriff, — apodictisch ausschlösse: aber der Schein verschwindet, wenn wir bedenken, daß wir keine Befugniß haben, das Prädicat der Vernünftigkeit ausschließlich dem Menschen beyzulegen. Wir können, ohne Wider-

spruch, vernünftige Vögel denken. Also findet eine geheime Subsumtion nach dem Merkmahle der Möglichkeit Statt. Da aber der Schluß nach Merkmahlen der Wirklichkeit gefällt werden soll, und ich ohne die Vernunft, als ein wirkliches Merkmahl, keinen Menschen denke, ein Vogel aber dieses Merkmahl nicht hat; so folgt durch negative Subsumtion, daß der Vogel nicht unter die Menschen classificirt werden kann, d. h.: daß er kein Mensch ist: denn was ein Ding im Verstande ist, ist es nur durch die Merkmahle, nach denen es classificirt wird. Und so dürfen wir bey der Prüfung eines Schlusses uns nur bestimmt und deutlich fragen, was denn eigentlich die Merkmahle des Objects sind, das wir in einer neuen Beziehung beurtheilen wollen, und uns weiter nur eben so bestimmt und deutlich sagen, welches die Merkmahle des Begriffs sind, unter den wir, um die neue Beziehung zu finden, den Begriff dieses Objects classificiren wollen; und wir können aller übrigen Regeln zur Prüfung der Richtigkeit der Schlüsse überhoben seyn. Ist der Schluß richtig, so war das zu beurtheilende Object, so weit es durch den Unterbegriff ein gedachtes Object ist, in den Bestimmungen, nach denen wir es jetzt beurtheilen wollen, mit dem

Classen-Begriffe durch seine Merkmahle schon logisch anticipirt und mitbestimmt. Daß dieses geschehen ist, daß wir mit dem allgemeinen Begriffe den besondern vorläufig schon mitbeurtheilt haben, das, und nichts weiter, finden wir durch die logische Subsumtion. Deßwegen erscheint ein richtiger Schluß, so bald wir ihn nur verstanden haben, als etwas, das sich von selbst versteht. Das ganze Geschäft des Verstandes bey der Bildung der Schlüsse ist bloß analytisch; und der Schluß selbst, so weit er dem Verstande angehört, ist nichts als Verdeutlichung dessen, was sich von selbst versteht. Diese Verdeutlichung besorgen wir schulgerecht durch die drey Schlußsätze, indem wir uns die Bestimmung, die jeder der Schlußbegriffe in unserm Verstande schon erhalten hat, deutlich wiederhohlen. Der Classen-Begriff enthält logisch alle Merkmahle, an denen uns bey dem Schlusse gelegen ist. Finden wir dasselbe Merkmahl im Ober- oder Unterbegriffe, so gehören beyde nothwendig zusammen; und gerade dies ist es, was sich schon nach dem Acte der ersten Synthesis von selbst versteht. Ob wir aber Merkmahle wieder finden oder nicht finden, hängt zuerst von einer neuen Wahrnehmung, und zuletzt noch von einem ganz

andern Vermögen ab, das wir im folgenden Kapitel näher zu bestimmen versuchen wollen. Durch Synthesis können wir kein Merkmahl finden; denn alle Synthesis setzt Merkmahle voraus. Also können wir auch durch Schlüsse kein Object als bestimmt durch neue Merkmahle finden, also es nicht, was dasselbe sagt, neu beurtheilen, sofern nämlich ein Schluß nichts mehr als eine Synthesis von Urtheilen ist.

Aber, fragt jemand, wie ist es denn möglich, wenn die Bildung der Schlüsse bloß analytisch ist, daß wir durch Schlüsse ein solches synthetisches Gebäude von Wahrheiten aufführen können, wie nahmentlich die Mathematik ist? Die Frage kann bedenklich scheinen; aber nur einem Pseudo-Kantianer, der den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile nur oberflächlich gefaßt hat. Grundsätze der Mathematik sind synthetisch, wenn die als Facta axiomatisch gegebenen Principien der reinen Anschauung, die der Verstand nicht aus Einem Princip zu entwickeln vermag, vom Verstande als Begriffe aufgefaßt, die Form eines Urtheils annehmen. Diese Urtheile sind aber nur deßwegen apodictisch, weil die ganze Mathematik als eine Wissenschaft, d. i.: als ein Inbegriff aller Anschauungs-Principien, analy-

tisch ist. Jeder Grundsatz der Mathematik ist nothwendig durch jeden andern Grundsatz der Mathematik. Das Ganze der reinen Anschauungen ist in der Anschauungsform vollendet, ehe noch der Verstand hinzu tritt und es zu systematisiren versucht; was ihm über dies nur unvollständig gelingt, da er, um die geometrischen Axiome und die arithmetischen Zahlformeln auf Ein Princip zurück zu führen, umsonst Begriffe mit Begriffen sich paaren läßt. Denn aus dem Begriffe der Größe geht in Ewigkeit keine Mathematik hervor. So bald wir Axiome und Zahlformen als gegeben voraus setzen und nur logisch zu combiniren anfangen, so ist Schluß auf Schluß ins Unendliche möglich: denn die Merkmahle, durch die wir mathematische Begriffe bestimmen, sind insgesammt nothwendig, und zwar eins durch das andere nothwendig, so daß der Classen-Begriff, dem die ganze Mathematik logisch untergeordnet ist, kein geringerer ist, als die Möglichkeit der Mathematik überhaupt; und niemand kann sagen, wo die Möglichkeit der Combinationen, die aus der Möglichkeit der Mathematik überhaupt entspringen, ein Ende nimmt. Mit Recht nennt sich also die so genannte höhere Mathematik vorzugsweise unter den Wissenschaften Ana-

Isis. Ihre Grundsätze können, durch Trennung in gewissen Verhältnissen und durch Combination in andern, also durch Abstraction, synthetisch ins Unendliche erweitert werden; aber sie selbst, als Wissenschaft, die, ohne alle Beyhülfe fremder Principien, sich allein aus sich selbst entwickelt, ist analytisch. Und so liefert die Philosophie der Mathematik, statt unsre Theorie der Schlüsse zu widerlegen, einen neuen Beweisgrund der Wahrheit: daß die Function des Verstandes bey der Bildung der Schlüsse bloß analytisch, daß also durch die Form der Schlüsse keine objective Erweiterung des Wissens möglich ist.

Noch deutlicher wird die analytische Natur der Schlüsse, wenn wir finden, daß Schlüsse nur in so fern Urtheile sind, als auch jeder Begriff schon ein Urtheil enthält.

Wäre nicht in dem Begriffe, durch den wir schließen, schon ein Urtheil enthalten, so würden die mit allem syllogistischen Pomp als Säulen der Wahrheit hingestellten Schlüsse nicht einmahl Urtheile zu heißen verdienen, da sie nichts weiter als Verdeutlichungen der Wiederhohlung der ersten Synthesis sind. Aber Schlüsse sind nicht nur Urtheile überhaupt; sie sind die einzigen

logisch-bündigen Urtheile: denn jeder Grundsatz, der uns logisch, d. i.: durch Synthesis, nicht als Factum, überzeugen soll, muß die Form eines Schlusses annehmen. Also muß auch, sofern aus Begriffen geschlossen wird, in den Begriffen schon ein Urtheil liegen, das denn durch die syllogistische Form nur entwickelt wird. Und was könnte das für ein Urtheil seyn? Offenbar kein anderes, als das Urtheil der ersten Determination: Ich denke; und zwar ein Object. Aus diesem Urtheile, das die ursprünglich-logische Conception ausdrückt, gehen alle Begriffe, und durch Begriffe alle andere Urtheile hervor. Indem sich die reine Verstandesform auf eine für die Logik unbegreifliche Art auf Objecte bezieht, nimmt der Verstand vermittelst der Phantasie, die das Aehnliche zusammen hält und das Unähnliche verschwinden läßt, das Object als etwas, das bloß durch seine Merkmahle Etwas ist, d. i.: als einen Begriff, in sich auf. Nun heißt es: Ich denke Dies oder Jenes. Apodictisch kann dieses Denken heißen, ungeachtet wir aus der Quelle der Begriffe die Ueberzeugung, kraft welcher wir wissen, daß wir denken, nicht zu schöpfen vermögen. So ist es denn einerley, ob ich sage: Ich habe den Begriff von einem

Menschen; oder: Ich setze denkend einen Menschen. Und so durch das ganze unermeßliche Reich der Begriffe. Der Begriff enthält das erste Urtheil, daß wir Etwas denken; das Denken selbst ist ein Bestimmen; und das Bestimmte ist etwas im Verstande Beurtheiltes durch das Denken. Die Ueberzeugung, daß wir etwas denken, indem wir es denken, ist apodictisch, wenn gleich die Logik das Warum nicht angeben kann. Alle Entwickelung eines Begriffs, durch den wir denken, muß also auch, weil wir dabey nicht aus den Schranken der Bestimmungen des Begriffs treten, apodictisch seyn. Nun ist ein Schluß nichts als eine analytische Recapitulation der Merkmahle, durch die wir einen Begriff schon bestimmt haben, und die wir durch Reflexion in gegebenem Falle wiederfinden. Also ist jeder Schluß als Schluß apodictisch, nicht etwa als ob er aus besondern Formal-Bestimmungen entspränge, wie Urtheile in der reinen Synthesis, sondern weil er eine analytische Recapitulation dessen ist, was wir im Classen-Begriffe, als erstem Urtheile, schon gedacht haben, von dem wir im gegebenen Falle auf ein neues Object reflectiren, und so den Classen-Begriff gleichsam

zum zweyten Mahle finden. Indem nun der Schluß auf diese Art ein apodictisches Urtheil ist, ist er überhaupt nur in so fern ein Urtheil, als er mit dem Begriffe, aus dem geschlossen wird, aus dem Urtheile der ersten Determination entspringt.

Unrichtig würden wir also einen Schluß ein Urtheil der dritten Determination nennen. Es gibt solcher Urtheile, durch die der Verstand sich selbst bestimmt, nur zwey, die wir kennen gelernt haben.

Nun kommt denn der Zirkel, auf dem die Logik ruht, noch deutlicher an den Tag. Das Urtheil der ersten Determination, dieses Grundurtheil der Logik, hat keinen logischen Grund. Den Beweis, daß wir denken, indem wir denken, bleibt uns die Logik schuldig. Ein logisch-unerklärliches: Ich muß; im Innersten des Bewußtseyns, vertritt die Stelle aller Beweise, wenn wir überzeugt sind, daß wir denken. Dieses durchgreifende: Ich muß; gibt dem Urtheile der zweyten Determination seinen wahren Sinn, wenn es nicht mehr heißt: Wie ich denke, so denke ich; sondern: Wie ich in gewissen Urtheilen denke, so muß ich denken. Dasselbe ist denn auch der Grund der Nöthigung in den Schlüssen. Wie ich

schlußgerecht denke, so muß ich denken. Dies, und nichts weiter, sagt die Logik vom Princip der Bündigkeit aller Schlüsse aus.

Die Form der Schlüsse ist, wie wir gesehen haben, nichts als eine analytische Wiederhohlung der ersten Synthesis, durch die der Begriff gebildet wird. Die Bildung der Begriffe erfolgte, wie wir weiter gesehen haben, durch das Urtheil der ersten Determination in Beziehung auf Objecte. Folglich kommen wir durch die Prüfung des logischen Grundes der Schlüsse, die wir so nennen, weil mit ihnen, unsrer Meinung nach, das Denkgeschäft schließt, genau auf den Punct zurück, von dem wir ausgehen, wenn wir anfangen zu begreifen; und alle Hoffnung, das Reich der wahrhaftig-, nicht hypothetisch-gründlichen Einsicht jemahls durch die Form der Schlüsse zu erweitern, muß vor dem Auge des sich selbst verstehenden Verstandes verschwinden.

Sechstes Kapitel.

Von der logischen Reflexion.

So gewiß alles Denken Synthesis ist, so gewiß ist durch bloße Synthesis kein Denken möglich. Ehe wir noch an die transscendentale Nothwendigkeit eines Objects, wär' es auch nur eines idealischen, denken, auf das sich die Synthesis beziehen muß, zeigt sich schon in der logischen Bildung der Schlüsse eine Vernunftäußerung, die nicht Synthesis heißen kann. Um syllogistisch zu subsumiren, müssen wir mehrere Vorstellungen in Einer Vorstellung wiederfinden, so wie wir, um zu abstrahiren, aus mehrern Vorstellungen Einen Begriff zusammen finden mußten. Dieses intellectuelle Wiederfinden des Mannigfaltigen in dem Einfachen wollen wir Analysis nennen. Logisch beurtheilt, ist die Analysis eine Reaction der Synthesis. Also müßte, der Theorie nach, die Synthesis der Analysis voran gehen, so wie wir nicht eher Schlüsse machen können, bis wir Schlußbegriffe gefunden haben. Aber der natürliche Gebrauch des Verstandes dringt auf Analysis so schnell als auf Synthesis; denn in jedem Momente der Besonnenheit blicken wir so gut von dem Einfachen auf das Man-

nigfaltige, als von dem Mannigfaltigen auf das Einfache. Erst wenn sich Talent in dem Menschen entwickelt, zeigt es sich, ob sein Verstand lieber die synthetische oder die analytische Richtung nimmt; denn die Synthesis ist das Vermögen der Erfindung, die Analysis das Vermögen der Prüfung. Synthetische Köpfe müssen es seyn, durch deren Thätigkeit und Geistesfreyheit Kunst und Wissenschaft entstehen. Analytische oder prüfende Köpfe müssen auch da seyn, um die synthetischen zurecht zu weisen, wenn diese sich im Erfinden übereilen. Der wahre Philosoph muß kühne Synthesis mit schüchterner Analysis verbinden. Er muß Alles zu denken wagen, um des Experiments willen; aber bedachtsam und mißtrauisch gegen sich selbst experimentiren. Vor wilden Folgerungen muß ihm nicht weniger bange seyn, als vor trägem Abschlusse des Denkgeschäfts.

Fragen wir nun, wie Synthesis und Analysis in der Vernunft verwandt sind; so kann uns die von Wolfianern und Kantianern gleich beliebte Eintheilung der Functionen der Denkkraft in die Production der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, denen dann Vernunft, Urtheilskraft und Verstand correspon-

diren sollen, wenig nutzen. Für die gemeine Logik mag es bey dieser Eintheilung sein Bewenden haben; denn da erscheint ein Urtheil als eine Synthesis von Begriffen, ein Schluß als eine Synthesis von Urtheilen, und damit endigt das Denken: aber schon im Kantischen Systeme tritt die Urtheilskraft als ein Vermögen der Subsumtion, nicht mehr als Vermögen der Urtheile in logischer Bedeutung, auf. Die Synthesis von Begriffen, die wir ein logisches Urtheil nennen, ist etwas ganz Anderes, als die Subsumtion, durch welche aus Urtheilen Schlüsse entstehen. Die Urtheils- oder Subsumtions-Kraft, nicht die Menge wohl gefaßter Formeln in der Synthesis, ist es auch eigentlich, was den Einfältigen von dem Klugen, wenn schon nicht immer, wie auch Kant bemerkt, den Gelehrten von dem Ungelehrten unterscheidet. Was ist denn nun eigentlich diese Urtheils- oder Subsumtions-Kraft für eine Kraft? Im Kantischen Systeme heißt sie ein Talent. Aber was ist denn das für eine Art von Talent, das zur gesunden Vernunft gehört? denn ohne Urtheilskraft ist kein Schluß möglich. Mögen sich Menschen von Menschen durch den Grad der Urtheilsfähigkeit noch so sehr unterscheiden; die Urtheilskraft, ohne die kein

Schluß möglich ist, kommt als integrirender Theil der Vernünftigkeit allen Menschen zu, kann also so wenig wie die Vernunft überhaupt ein Talent heißen.

Wir wollen das große Schauspiel des Denkens ansehen, wie es sich uns zeigen würde, wenn wir nicht schon gehört hätten, daß es aus drey Acten bestehen soll.

Synthesis und Analysis sind die ursprünglichen und von einander unabtrennlichen Functionen der Denkkraft, die man, bis auf Weiteres, nach Belieben, Verstand, oder Urtheilskraft, oder Vernunft nennen mag. Die Synthesis ist das Vermögen der Regeln oder die so genannte Form des Denkens. Die Analysis ist das Vermögen des Gebrauchs dieser Regeln, und zwar des eigentlich-intellectuellen Gebrauchs, ohne den wir mit allen Formeln uns selbst nicht verstehen würden. Wenn nun alles Denken empirisch mit der Synthesis anfängt, weil wir erst Begriffe gewinnen müssen, ehe wir sie beurtheilen können; so kann doch selbst empirisch das Denken mit der Synthesis nicht schließen, weil wir jeden Begriff und jedes Urtheil prüfen müssen, also bezweifeln können, also nach einem Gesichtspuncte jenseits

der Synthesis den Streit über Wahrheit und Irrthum entscheiden müssen, wenn wir ihn nicht als unendlich denken wollen. Wir prüfen, zweifeln, und entscheiden zwar unvermeidlich wieder nach Regeln; aber wir denken eben so unvermeidlich als Princip der Wahrheit und der absoluten Entscheidung etwas jenseits der Regel, weil jede Regel wieder bezweifelt werden kann, und bey der Prüfung bezweifelt werden muß. Die Unmöglichkeit, den Streit über die Gültigkeit der Regeln durch Regeln in der letzten Instanz zu entscheiden, ist die Grundlage des logischen Pyrrhonismus. Da nun, aus demselben Grunde, der Pyrrhonismus durch keine Regel widerlegbar ist, so kann, in transscendentaler Bestimmung, auch das Denken selbst mit der Synthesis nicht einmahl anfangen. Wir müssen, um Begriffe zu gewinnen, von etwas ausgehen, worauf sich der Begriff bezieht. Auf dieses Etwas, das wir hier = x setzen können, müssen wir reflectiren, während wir begreifen. In so fern nun dieses Etwas in uns ist und logische Nothwendigkeit hat, fängt das Denken weder mit der Synthesis noch mit der Analysis, sondern mit einem Princip der Selbstverständigung an, das die Synthesis mit der Analysis vereinigt.

Ließe sich hier schon ins Klare bringen, was, durch sichere Prädicate gedacht, das wahre Princip der Selbstverständigung ist, so könnten wir der transscendentalen und practischen Apodictik überhoben seyn; aber nur so weit uns dieses Princip auch logisch unentbehrlich ist, dürfen wir es schon hier in das System aufnehmen. Wir wollen das Princip der Vereinigung der Synthesis mit der Analysis vorläufig Vernunft, im Gegensatze von Verstand und Urtheilskraft, nennen; und bey dieser Gelegenheit mag die Logik sich auch zu ihrem Deutschen Nahmen: Vernunftwissenschaft, legitimiren. Aus der Vernunft also, deren Tiefe hier übrigens im geringsten nicht ausgemessen werden soll, entspringt unmittelbar die logische Reflexion. Die Vernunft ist nicht Form; sie ist lebendige Kraft. Die Synthesis aber ist nur Form, und der Verstand, als etwas von der Vernunft Unterschiedenes, nichts als ein Vermögen der Form. Wie viel Antheil an dieser Form, die sich als Regel der Nothwendigkeit dem Bewußtseyn aufdringt, die lebendige Vernunft hat; wiefern der Verstand ein Vermögen der Spontaneität zu heißen verdient; wiefern überhaupt Verstand und Vernunft als Eins gedacht werden

dürfen: dieses Alles bleibt hier dahin gestellt. Nur daran war uns gelegen, die Vernunft, von der unser ganzes Denken, sofern es unser ist, ausgeht, und zu der es in allen Formeln als unser wiederkehrt, auch in der Logik nicht länger als eine Repetentinn behandelt zu sehen, als ob sie nichts weiter thäte, als Sätze, die der Verstand gefunden, und die Urtheilskraft erwogen haben soll, auf eine dritte Manier zusammen zu ketten. *) Das Vermögen der Erwägung der Grundsätze ist nicht die Urtheilskraft, wie sie, als eine vermittelnde Kraft, im Kantischen Systeme vorkommt. Das Vermögen der Bildung der Grundsätze, sofern es auf Erwägung des Inhalts jedes Begriffs beruht, ist wieder nicht bloß eine vermittelnde Kraft. Verstand und Urtheilskraft sind, als etwas von der Vernunft Verschiedenes gedacht, nichts weiter als Synthesis und Ana-

*) Alle Intellectualisten, d. h.: philosophirende Köpfe, die die Wahrheit durch Begriffe und Formeln begründen wollten, dachten sich unter Vernunft nichts weiter als den syllogistischen Zusammenhang der Regeln, die sie dann Wahrheiten nannten. Die Vernunft ist die Verkettung der Wahrheiten, (l' Enchainement des Vérités,) sagt Leibnitz in der Einleitung zu seiner Theodicee ausdrücklich.

lysis; und beyde machen in ihrer eigenthümlichen Vereinigung die Vernunft selbst aus. Was im Kantischen Systeme reflectirende Urtheilskraft heißt, ist eine natürliche Disposition der mit Begriffen und Grundsätzen schon bereicherten Vernunft, vor jedem Begriffe und Grundsatze einen allgemeinern oder höhern voraus zu setzen und dadurch die Einheit der Erkenntnisse, wo möglich, zu erreichen; also etwas ganz Anderes, als die logische Reflexion in unsrer Apodictik.

Siebentes Kapitel.

Von den logischen Reflexions-Gesetzen.

Durch logische Reflexion finden wir uns selbst denkend. Dies würde unmöglich seyn, wenn wir nicht durch eine andere Art von Reflexion uns selbst überhaupt fänden. Das Princip der Reflexion überhaupt kündigt sich also schon von weitem als ein Princip des Wissens an, das selbst dem Denken zum Grunde liegt. Aber wir beschäftigen uns hier noch mit dem Denken allein. Wir setzen voraus, weil ohne diese Voraussetzung alles Denken unnütz wäre, daß sich die Form der Synthesis auf eine Mannigfaltigkeit von Vorstel-

lungen bezieht, die wir denkend beurtheilen. Den Grund dieser Mannigfaltigkeit untersuchen wir noch nicht. Wir forschen nur nach den Richtungspuncten, nach denen sich die logische Reflexion bestimmt, indem sie sich auf das Mannigfaltige im Bewußtseyn bezieht.

Alle logische Beurtheilung ist, dem Urtheile der ersten Determination gemäß, ein Anerkennen der Wirklichkeit unsrer Gedanken, und folglich auch des Mannigfaltigen, das in unsern Gedanken vorkommt. Das Urtheil der ersten Determination selbst würde gar nicht zum Bewußtseyn kommen können, wenn wir es nicht durch logische Reflexion von allen übrigen Urtheilen absonderten, wozu wieder eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen gehört. Also ist das Urtheil der ersten Determination selbst einem höhern Princip unterworfen. Nur das systematische Denken fängt mit jenem Urtheile an, nicht das primitive Denken, das allen Systemen voran geht. Das primitive Denken, dessen letzter Grund die Vernunft in der engsten Bedeutung ist, fängt an mit der logischen Reflexion in Beziehung auf ein Mannigfaltiges, das sich, gerade wie das Urtheil der ersten Determination, von selbst versteht.

Das Mannigfaltige in eine Synthesis zu bringen, ist das erste Bestreben der Vernunft. Wir müssen diesen practischen Ausdruck zu Hülfe nehmen, um verständlicher zu werden. Dieses Bestreben ist Eins mit der logischen Reflexion, und setzt die Synthesis so wohl als das Mannigfaltige, aber beydes nur wie ein Factum, voraus. Nun ist das Wesen aller Synthesis Einheit, in der das Mannigfaltige, sofern die Synthesis vollendet ist, verschwindet. Das Merkmahl, das den Inhalt jedes Begriffs und Urtheils ausmacht, ist eben das Mannigfaltige, das in der Einheit verschwindet, sofern die Synthesis vollendet ist. Das Verschwinden des Mannigfaltigen in der Einheit überhaupt ist nun das Merkmahl aller Merkmahle, und dieses, — also die Möglichkeit der Synthesis, — das Non plus ultra der logischen Reflexion. Dieses führt uns zur Anerkennung der logischen Reflexions-Gesetze, die dem primitiven Denken vor aller logischen, d. i.: durch Begriffe vollendeten, Determination zum Grunde liegen, und mit den von Kant entdeckten reinen Verstandesgesetzen so wenig als mit den von ihm so genannten Reflexions-Begriffen zu verwechseln sind. Man übersieht sie am leichtesten in einer kleinen Tabelle, wobey

aber der Begriff der Möglichkeit voraus gesetzt werden muß, wenn Verständigung möglich seyn soll.

Die Synthesis ist in Beziehung auf das Mannigfaltige:

entweder: möglich:

entweder: in jeder Beziehung möglich,

Gesetz der Identität;

oder: nur in einiger Beziehung möglich,

Gesetz der Aehnlichkeit:

oder: unmöglich:

entweder: in jeder Beziehung unmöglich,

Gesetz des Widerspruchs;

oder: nur in einiger Beziehung unmöglich,

Gesetz der Verschiedenheit.

Diese Reflexions-Tabelle, nach der sich der gemeinste wie der philosophische Menschenverstand bey allen Urtheilen nothwendig, und nicht empirisch bestimmt, bedürfte kaum eines Commentars, wenn der wahre Begriff der Synthesis nicht gewöhnlich verfehlt würde.

Da der Verstand eine Menge verschiedenartiger Begriffe in sich aufzunehmen scheint, die er nachher zu Urtheilen verbindet, so erscheint auch die Synthesis überhaupt, wie es das Wort sagt, bloß als Zusammen-

setzung des Mannigfaltigen. So zusammen gesetzt sind aber auch die Producte der Phantasie. Die intellectuelle Zusammensetzung ist Vereinfachung. Sofern also das Mannigfaltige im Verstande ist, ist es nichts Mannigfaltiges mehr, und eben deßwegen im reellen Sinne überhaupt Nichts. Das Gedächtniß, und nicht der Verstand, ist die Niederlage des Mannigfaltigen. Sofern zwey Dinge, als Vorstellungen, in eine intellectuelle Synthesis treten, sind sie Ein Ding, und nicht zwey Dinge; denn ihre Verschiedenheit beruht bloß auf dem Reste der Vorstellung, den der Verstand nicht in die Synthesis aufnimmt und im Gedächtnisse zurück läßt. Eben darauf gründet sich der Leibnitzische Satz des Nicht-zu-unterscheidenden. Nur hätte Leibnitz diesen Satz weiter verfolgen sollen. Dann würde er gefunden haben, daß die Identität im Verstande so weit davon entfernt ist, eine metaphysische Realität zu bedeuten, daß sie vielmehr den Grund der Richtigkeit aller metaphysischen Intellectual-Systeme enthält. Die intellectuelle Bestrebung unsers Geistes geht dahin, Alles zu identificiren; und nur in so fern diese Bestrebung gelingt, entstehen Begriffe. Wäre nicht das Mannigfaltige im Gedächtnisse

von der Art, daß dem Verstande seine Bestrebung immer nur unvollkommen gelingt, und daß in der Natur immer genug übrig bleibt, aus dem wir logisch nichts zu machen wissen; so würde sich das Universum für uns in einen einzigen Begriff verwandeln, und eben dadurch unser ganzes gegenwärtiges Denken unmöglich werden. Also nur das im Verstande nicht gegründete und logisch-unbegreifliche Verhältniß des Mannigfaltigen zum Verstande erhält die Möglichkeit des Denkens. Was wir durch Verstand zu unterscheiden glauben, ist nur im Gedächtnisse unterschieden durch eine höhere Kraft, von der in den folgenden Büchern der Apodictik weiter die Rede seyn wird. Der Verstand ist kein Unterscheidungsvermögen, so wenig wie er ein Behälter des Mannigfaltigen ist. Er producirt aus dem Mannigfaltigen nur das Einfache; und Ein Einfaches ist von dem andern nur in so fern zu unterscheiden, als es nicht einfach ist. Begriffe sind also nur in so fern verschieden, als sie nicht Begriffe sind. Die vermeintliche Verstandeswelt ist eine negative, in sich nichtige Welt, die selbst ihr intellectuelles Daseyn verlieren würde, wenn nicht das Nicht-zu-unterscheidende jenseits des Verstandes jeden Begriff als etwas von andern Begriffen

standes jeden Begriff als etwas von andern Begriffen Verschiedenes positiv darstellte, so, daß wir nun, durch eine logisch = natürliche Umkehrung, die Begriffe als im Verstande verschieden behandeln können, wie wir durch Verwandlung des Minus und Plus in scheinbar entgegen gesetzten Formeln dasselbe arithmetische Urtheil fällen, oder wie wir den Schatten messen, und die Höhe eines wirklichen Körpers finden.

Was in dieser Exposition etwa noch dunkel geblieben seyn möchte, muß die transscendentale Apodictik auf=klären; denn die Möglichkeit der Unterscheidung ist die transscendentale Bedingung alles Wissens. Die Logik setzt diese Bedingung, wie das Wissen selbst, voraus. Sie hält sich an die Synthesis, und findet nur, indem sie diese erläutert, daß in der Synthesis das Mannig=faltige zu Nichts wird. Indem sie nun doch das Man=nigfaltige bestehen lassen muß, findet sie die logischen Reflexions = Gesetze, die man sonst unter andern Rubri=ken in die Philosophie einführte und oft genug gar als metaphysische Wahrheiten zu Principien eines höhern Wissens hat erheben wollen.

Das erste dieser Gesetze ist das Gesetz der Iden=tität: Es liegt allen übrigen zum Grunde, weil es

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

das Gesetz der vollendeten Synthesis ist, nach der der Verstand immer hin arbeitet und gegen die sich die Natur unablässig sträubt. Nach der Formel der Identität: „A und B ist A, B und A ist B;“ fragen wir, so bald wir etwas beurtheilen, ob wir es nicht als etwas ansehen können, das wir kennen, d. i.: schon ein Mahl beurtheilt haben. Den Unterschied, den wir doch gelten lassen müssen, weil sonst nicht einmahl die Frage möglich wäre, verweisen wir aus der Verstandeswelt in das Reich des empirischen Scheins, oder in Raum und Zeit. Wir wollen wissen, ob das, was empirisch zweyerley zu seyn scheint, wirklich zweyerley ist. Der transscendentale Grund der Möglichkeit dieses Widerspiels zwischen Scheinen und Seyn kümmert uns logisch nicht. Wir wollen logisch nur Vorstellungen identificiren; und da uns dies bey keiner Vorstellung völlig gelingt, so sind so genannte identische Begriffe eigentlich logische Undinge. Die Identität ist gleichsam das Ideal der Synthesis, wohin alles Denken zielt, das aber, weil Unterscheidung zur Möglichkeit des Denkens gehört, vom Verstande nie erreicht wird. Die Formel der Identität leidet also auch keine directe Anwendung. An ihre Stelle tritt beym Gebrauche des Verstandes überall die Formel der Aehnlichkeit.

Das Gesetz der Aehnlichkeit ist das zweyte Reflexions-Gesetz. Was ist Aehnlichkeit anderes als unvollendete Identität? Nach der Formel: „A ist in gewisser Beziehung B, und B ist in eben dieser Beziehung A;“ beurtheilen wir Alles. Nun wird aus der intellectuellen Vernichtung, die das Gesetz der Identität begleitet, Classification, und alles Denken wird ein Classificiren. Die ähnlichen Vorstellungen machen eine Classe aus. Die Classen grenzen alle nach irgend einem Merkmahle der Identität an einander, wäre es auch nur durch das letzte Merkmahl: daß sie alle eine Summation von Vorstellungen enthalten. Immer aber würden die Classen zusammen fallen, und das Aehnliche würde als identisch verschwinden, wenn ihm nicht das Verschiedene, das jenseits der Synthesis im Gedächtnisse liegen bleibt, die Wage hielte. Der gewissen Beziehung, in der zwey Dinge einander ähnlich, d. i.: intellectuell Eins sind, und von der die Synthesis abhängt, steht eine andere Beziehung außerhalb der Synthesis nothwendig entgegen. So erhält die Natur immer getrennt, was der Mensch zusammen schmelzen möchte; und am Ende ist das ganze intellectuelle Widerspiel des

Vereinigten und Getrennten oder des Aehnlichen und Verschiedenen, und sonach alles Classificiren und Systematisiren, ohne metaphysische Bedeutung.

So wie nun Aehnlichkeit ohne Verschiedenheit undenkbar ist, selbst in der Geometrie, wo die Aehnlichkeit zweyer Figuren, die sich nur durch ihre Stelle im Raume, aber doch dadurch, unterscheiden, Gleichheit heißt: so ist umgekehrt Verschiedenheit ohne Aehnlichkeit undenkbar. Aber der Begriff der Verschiedenheit kann doch nicht aus dem Begriffe der Aehnlichkeit, so wenig wie dieser aus jenem, entwickelt werden. Die logische Reflexion auf die Möglichkeit der Synthesis muß das Mannigfaltige nach der entgegen gesetzten Richtung besonders bestimmen, wie sie denn auch unvermeidlich thut, wenn die Synthesis unmöglich ist.

Als logisches Reflexions-Gesetz, das nichts anderes als die Unmöglichkeit der Synthesis bedeutet, zeigt sich hier das, auf so mannigfaltige Art berühmt gewordene, Gesetz des Widerspruchs. Sein Einfluß auf das System des Verstandes ist entscheidend. Auch in unsrer Apodictik wird es von mehr als Einer Seite geprüft werden müssen. Zuerst aber müssen wir ihm seinen rechten Platz in der Logik anweisen, weil davon trans-

scendentale Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit abhängt. Widerspruch in logischer Bedeutung ist das reine Gegentheil der Identität. Nach der Formel: „A und B ist“, (in der Synthesis,) „Null;“ schließen wir zwey Vorstellungen, z. B. rund und eckig, wie Ja und Nein, als unverträglich, von der Synthesis aus. Beyde für sich sind für den Verstand Etwas; beyde verbunden sind Nichts. Ein rundes Vieleck, ein sterblicher Gott, u. dergl., sind Undinge, d. i.: Begriffe, die sich zwar denken, aber nicht beurtheilen, d. h.: in keiner Synthesis verbinden lassen, weil sie einander aufheben wie Ja und Nein, und also in der Vereinigung einander wechselseitig zerstören. Das Merkmahl des Widerspruchs ist also der Probirstein aller Wahrheit, die durch Verstand gefunden werden kann. Die ganze Philosophie bewegt sich um dieses Merkmahl, sofern sie auf Verstand beruht; und weil das Unverständige zugleich unvernünftig, d. i.: durchaus nicht als wahr vorstellbar ist, so läßt sich alle und jede Wahrheit ohne Einschränkung nach dem Merkmahle des Widerspruchs prüfen. Aber folgt aus allem diesem, daß ein Grundsatz des Widerspruchs der höchste Grundsatz der Logik oder gar aller Philosophie ist? Wenn das folgen sollte, so müßte

doch zuerst ein solcher Grundsatz für sich als Grundsatz vor allen Dingen zu finden seyn. Wo findet sich denn ein solcher Grundsatz, und wie lautet er? Wir kennen bis jetzt nur ein Merkmahl des Widerspruchs, ein Merkmahl a priori, nach dem sich die logische Reflexion bestimmt, ehe wir in Grundsätzen urtheilen; aber ein Merkmahl ist noch nicht ein Grundsatz. Die Formel: „A und B ist“, (in der Synthesis,) „Null;“ ist nur Verdeutlichung des Merkmahls, und schon ein Schritt in das Gebiet der Synthesis selbst, über deren Möglichkeit doch, nach jenem Merkmahle, entschieden werden soll, und nur durch reine logische Reflexion, nicht durch Synthesis, entschieden werden kann. Aber die Einbildung, als ob das Denken mit Grundsätzen anfangen müßte, und die Vernachlässigung der logischen Reflexion, als ob sie nichts weiter als empirische Urtheilskraft wäre, die schon Grundsätze voraussetzt, hat die bisher übliche Verwirrung veranlaßt, und wird sie auch unter denen erhalten, die von jener Einbildung nicht lassen können. Allerdings gibt es einen Grundsatz, der mit dem Merkmahle des Widerspruchs zusammen fällt, den hinlänglich bekannten Satz der Möglichkeit: „Was sich nicht widerspricht, ist mög-

lich.“ Aber dieser Grundsatz gehört in die Transscendental-Philosophie, wo er noch nach ganz andern Gesichtspuncten bestimmt werden muß, ehe er für verständlich gelten kann. Mit dem Begriffe der Möglichkeit zielen wir, was auch die Logiker gegen die Metaphysiker sagen mögen, immer auf Realität. Der Grundsatz der Möglichkeit im transscendentalen Sinne setzt deßwegen auch schon zugestandene Realität voraus; denn ich kann nicht eher vernünftig fragen, ob A und B, — als Realitäten, — einander widersprechen, ehe ich sie als Realitäten voraus gesetzt habe. Wollen wir aber die Möglichkeit in einen bloß logischen Begriff verwandeln, und sie ganz auf das Merkmahl des Widerspruchs reduciren; so verfallen wir in die, ich sollte meinen, lächerliche, Tautologie: „Was sich nicht widerspricht,“ d. h.: was denkbar ist, „das ist möglich,“ d. h.: denkbar. *)

*) Den ersten merkwürdigen Schritt zur bessern Begründung des Begriffs der Möglichkeit that Kant, als er diesen Begriff von dem Grundsatze des Widerspruchs absonderte; diesen Grundsatz, als ein leeres Princip aller analytischen Urtheile, in die Logik verwies; und die Möglichkeit aus den formalen Bedingungen der Erfahrung erklärte. Aber ist diese Erklärung befriedigend? Muß nicht das Kantische

Man sollte also vom Widerspruche, aber nicht von einem Grundsatze des Widerspruchs, als letztem Merkmahle der Möglichkeit aller Grundsätze, reden. Noch weniger sollte man den Widerspruch als etwas Absolutes und irgend eine Wahrheit Begründendes so wenig in die Logik, als in die Transscendental-Philosophie einführen. Die Logik beruht nicht auf dem Merkmahle des Widerspruchs, sondern auf dem Urtheile der ersten Determination, durch das sie sich in die Transscendental-Philosophie verliert. Alle logische Determination setzt Reflexion voraus; nicht umgekehrt. Das Gesetz des Widerspruchs ist ein Reflexions-Gesetz, und heißt nur in so fern ein Gesetz, als es, als etwas die Synthesis Determinirendes,

System selbst dem Begriffe der Möglichkeit eine höhere Bedeutung zugestehen, wenn es fragt, was practisch möglich ist? Und wenn die Logik einen besondern, nicht die Möglichkeit betreffenden Grundsatz des Widerspruchs hat, wie heißt denn der? denn der Satz: „Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, das ihm widerspricht;“ wie es im Kantischen Systeme heißt, ist nicht ein reiner Grundsatz des Widerspruchs; denn er ist eine Regel des Verhältnisses zwischen Subject und Prädicat, die schon den Begriff des Widerspruchs, als für sich verständlich, voraussetzt.

nicht aber als Product der Synthesis, oder, was dasselbe sagt, als Grundsatz gedacht wird.

Das Gesetz der Verschiedenheit, das vierte logische Reflexions-Gesetz, bedarf keiner Erläuterung. Verschiedenheit verhält sich zum Widerspruche wie Aehnlichkeit zur Identität. Nach der Formel: „A ist in gewisser Beziehung nicht B, und B in eben dieser Beziehung nicht A;“ schließen wir gewisse Vorstellungen in der Synthesis durch einige Merkmahle, nicht durch alle, von einander aus. Indem sie also eben deßwegen durch einige Merkmahle vereinigt sind, sind die verschiedensten Dinge in einiger Beziehung immer einander ähnlich.

So hätten wir die Begriffe der Identität, Aehnlichkeit, des Widerspruchs und der Verschiedenheit als rein-logische Reflexions-Begriffe kennen gelernt. Ihr letzter Grund bleibt hier noch, wie das Wesen der Vernunft, im Dunkeln. Ganz umsonst aber versucht man, diese Begriffe, nach der Kantischen Lehre, aus den Kategorien abzuleiten; denn zur Möglichkeit der Kategorien werden die logischen Reflexions-Begriffe als Bedingungen der Synthesis selbst vorausgesetzt.

Nur die Formeln der logischen Reflexions-Gesetze sind freylich nicht ohne Synthesis möglich, wie schon die logische Copula und in den letztern Gesetzen der Hülfsbegriff der Negation beweisen.

Achtes Kapitel.

Von der logischen Begründung der Urtheile.

Wie viel daran gelegen ist, die logische Reflexion als primitiven Denk-Act kennen zu lernen, zeigt sich zuerst bey der Prüfung des Begriffes von einem logischen Grunde.

Die Logik dringt bey allen Urtheilen auf Gründe, macht Gründlichkeit dem Philosophen und dem Gelehrten zur ersten Pflicht, und geräth doch in keine kleine Verlegenheit, wenn sie uns gründlich belehren soll, was sie denn eigentlich unter einem Grunde versteht. Fängt man, wie gewöhnlich, mit der Synthesis an, so bleibt keine logische Bestimmung des Begriffes der Gründlichkeit übrig, als das Merkmahl des Widerspruchs; denn nach diesem entscheiden wir über die Möglichkeit der Synthesis in der Synthesis selbst. Nun

ist ohne allen Zweifel die Möglichkeit der Synthesis dasjenige, worauf wir reflectiren müssen, wenn wir den Begriff eines logischen Grundes suchen. Aber so bald wir über die Möglichkeit der Synthesis in der Synthesis selbst entscheiden, setzen wir den Act des primitiven Denkens oder der logischen Reflexion voraus: denn, wie wir auch immer unser Urtheil modificiren mögen; so bald wir über die Möglichkeit der Synthesis in der Synthesis selbst entscheiden, haben wir ja schon Synthesis, deren Möglichkeit sich also, so bald wir uns ihrer bedienen, von selbst versteht. Der logische Beweis der Ungereimtheit eines Urtheils setzt schon ein anderes Urtheil voraus; und so ins Unendliche, wenn wir die Ungereimtheit in letzter Instanz durch Synthesis entscheiden wollen.

Unser Urtheil über Widerspruch und Nicht-Widerspruch kann also zuletzt nicht von der Synthesis abhängen, da die Synthesis selbst von dem Nicht-Widerspruche abhängt. Also kann nichts als ein Zirkel heraus kommen, wenn wir in der Synthesis, oder in einem durch Synthesis gefundenen Merkmahle des Widerspruchs, den logischen Grund aller Urtheile suchen. Auch erklären ja die Logiker den logischen Grund als das-

jenige, woraus der Widerstreit oder die Uebereinstimmung mehrerer Vorstellungen erkannt werden soll. Diese Erklärung geht aber sichtbar über den Begriff des Widerstreits, der in seiner Vollendung Widerspruch heißt, hinaus. Der Grund des Widerstreits ist denn doch das, woraus der Widerstreit erkannt werden soll; und über den Widerstreit geht die Synthesis nicht hinaus. Also verweiset uns die Logik mit dem Begriffe des Grundes auf etwas, wovon sie nichts weiß, und das in einem vermeinten Grundsatze des Widerspruchs in Ewigkeit nicht finden wird. Die Logik, die den Begriff der Gründlichkeit auf den Nicht-Widerspruch zurück führen will, weiß im Grunde selbst nicht, was sie will, da sie zum Merkmahle des Widerspruchs den Widerspruch selbst macht, von dem sie doch nicht anders Rechenschaft geben kann, als dadurch, daß sie über den Begriff des Widerspruchs in eine unbekannte Welt hinaus greift.

Setzen wir aber vor aller Synthesis als primitives Denken die logische Reflexion voraus, so können wir den Begriff eines logischen Grundes rechtfertigen, wenn gleich deßwegen noch nicht die Logik durch sich selbst begründen. Das primitive Denken oder logische Reflectiren ist kein Denken in Grundsätzen, also kein voll-

endetes Denken. Aber noch weniger ist es ein dunkles Subsumiren, das schon Grundsätze voraus setzt. Es ist das Erwachen der Vernunft, die den Verstand in Beschäftigung setzt. Dieses intellectuelle Erwachen, das keinen logischen Nahmen führt, in seiner Fortdauer aber als Besonnenheit bekannt, und das Gegentheil der thierischen Wahrnehmung ist, dieser lebendige Act der Denkkraft ist es, womit das Denken, so weit es eigentlich unser ist, anfängt. Der subjective Grund alles Denkens und logischen Urtheilens ist also die Vernunft selbst, als lebendige Kraft, von der die logisch nicht weiter bestimmbare logische Reflexion ausgeht. Richtig nennt man daher auch in andern Sprachen Grund und Vernunft mit Einem Worte, aber nur in logischer Bedeutung.

Die logische Beziehung setzt, wenigstens im Verstande, indem wir sie denken, eine objective voraus. Ohne diese Voraussetzung wäre die Unterscheidung beyder Beziehungen eine Ungereimtheit; und diese Ungereimtheit zöge nichts Geringeres als den Umsturz aller irgend möglichen Philosophie nach sich: denn keine Philosophie kann, als Elementar-Wissenschaft, das Wissen überhaupt anders, als durch ein Verhältniß des Erken-

henden zu dem Erkannten, und das logische Wissen anders, als durch ein Verhältniß des Denkenden zu dem Gedachten bestimmen. Das Bedürfniß des Objectiven macht die Vernunft so kühn, daß sie zur Begründung ihrer selbst noch einen objectiven Grund verlangt, indem sie sich selbst als Object setzt. Alle Philosophie muß daher wenigstens den Begriff von einem Objecte aufnehmen, selbst wenn sie, idealistisch im strengsten Sinne, das Object selbst zu einem Producte des Subjects macht. So sahen wir uns auch, um die logische Reflexion zu verstehen, zur Voraussetzung des Mannigfaltigen genöthigt, auf das wir objectiv reflectiren müssen, um etwas in der Synthesis zu vereinfachen. Dieses Mannigfaltige, das der Verstand nicht weiter als in Beziehung auf die Synthesis in seiner Gewalt hat, und von dem die Logik weiter keine Rechenschaft geben kann, ist der objective Grund des logischen, wie des sinnlichen Wissens. Nun wird bey allem Denken das Mannigfaltige immer voraus gesetzt, und weil es bey allem Denken voraus gesetzt wird, im Grunde nie gedacht. Aber im Verstande ist eine Tendenz, die objectiv, als Voraussetzung eines Objects überhaupt, aber ohne irgend ein Merkmahl

eines besondern und wahren Objects, also nichts weiter als das Anerkennen eines Bedürfnisses in der Synthesis ist. Diese Tendenz denkt der Verstand, wie sich selbst, als ein logisches Object, d. h.: als einen Begriff; und dieser Begriff ist das in der Kantischen Schule so oft herbey gezogene x, das deßwegen, als wirkliches Object, = o ist. Alle Bemühungen, vermittelst dieses x wirkliche Objecte zu demonstriren, sind völlig so eitel, als die Schlüsse von den reinen Verstandesbegriffen auf metaphysisch = correspondirende Substanzen. *)

Das x ist ein Gedankending. Es ist der Formal-Begriff des Etwas, an sich Nichts, aber etwas im Verstande Nothwendiges, um der Synthesis Haltung zu geben. So fern nun bloß dadurch die Synthesis, aber nur für sich selbst, objectiv, aber nur als Voraussetzung

*) Und eben so eitel ist der Schluß von dem Bedürfnisse dieses unbestimmt gesetzten Etwas auf ein durch die transscendentale Thätigkeit der Einbildungskraft vorgeblich hervor gebrachtes General-Object, das, als Nicht-Ich, dem Ich entgegen gesetzt, alle Particular-Objecte begründen soll. Man muß ein logisches Bedürfniß nicht mit einem transscendentalen verwechseln.

im Bedürfnisse, begründet wird, kann man das logische x den logisch-objectiven Grund der Synthesis nennen. Wiefern dazu ein absolut-objectiver Grund des Wissens überhaupt gehört, muß die Transscendental-Philosophie untersuchen.

Durch diesen logisch-objectiven Grund der Synthesis, der nichts weiter als ein Grund der ersten Voraussetzung ist, wird nun die Logik eine Wissenschaft, aber nur eine hypothetische Wissenschaft; woraus denn folgt, daß alles Wissen, sofern es auf logischen Gründen ruht, bloß hypothetisch ist. Der Synthesis liegt logisch zum Grunde die Hypothesis, die denn, begreiflich, kein Grund der letzten Bestimmung seyn kann.

Fassen wir jetzt die Momente der Untersuchung, die uns bisher beschäftigt hat, zusammen, so bedarf es nur einer leichten Erinnerung, um das transscendentale Unvermögen des Verstandes, und dadurch die Unmöglichkeit, die Vernunft durch Grundsätze zu befriedigen, außer Zweifel zu setzen.

Alles Denken fängt systematisch an mit dem Urtheile der ersten Determination. Diesem logisch-unbegreiflichen Urtheile liegt Unterscheidung eines Urtheils

von dem andern, also logische Reflexion, und durch diese ein primitives, von Begriffen und Grundsätzen unabhängiges und von diesen voraus gesetztes Denken zum Grunde. Die logische Reflexion folgt, unter Voraussetzung des Mannigfaltigen, den Merkmahlen der Identität, der Aehnlichkeit, des Widerspruchs und der Verschiedenheit. Diese Merkmahle bezeichnen keine Realitäten; sie sind primitive Merkmahle der Möglichkeit der Synthesis. In der Synthesis selbst ist gar kein Merkmahl enthalten, aber eine objective Tendenz, durch die der Verstand für das Bedürfniß der Synthesis ein Gedankending = x setzt. Dieses x ist deßwegen ohne alle Merkmahle, als ein bloß negativer Begriff, ein Nichts. Auf diesem x aber ruht logisch alle Wissenschaft, objectiv gedacht, wie auf der logischen Reflexion alles Urtheilen, subjectiv gedacht. Alle Synthesis aber, als Wissenschaft in Urtheilen, d. i.: als Vereinigung des Subjectiven mit dem Objectiven in einer logischen Nothwendigkeit, ruht auf dem Urtheile der ersten Determination. Das Urtheil der ersten Determination verschwindet bey der Analysis in ein Factum. Also kommen wir mit unsrer Logik immer wieder auf ein Factum zurück, das das Grab aller Grundsätze ist.

Was kann nun, wenn es mit den Grundsätzen überhaupt ein solches Ende nimmt, aus den Definitionen und Demonstrationen werden, durch die man eine Wissenschaft der Wissenschaften zu begründen so oft versucht hat und noch versucht?

Neuntes Kapitel.

Apodictische Kritik aller Definitionen und Demonstrationen.

„Es ist in unsern Tagen heller geworden, und wenigstens so viel klar, daß Aristoteles irren konnte," sagte Leibnitz zu einer Zeit, als ein liberaler Eifer für Wahrheit die vortrefflichsten Köpfe in ganz Europa zu Bundesgenossen für Einen Zweck vereinigte. Wenn es seit dieser Zeit unter uns nicht dunkler geworden ist, so darf man, ohne einen Hochverrath an der Philosophie zu begehen, doch wenigstens wagen, zu behaupten, daß die Philosophie deßwegen noch keine Wissenschaft ist, weil die Aristoteles, die sie dazu zu machen Talent hatten, sich mit dem Begriffe einer Wissenschaft immer in die Logik verloren.

Man geht gewöhnlich von dem Grundsatze aus: daß jede Wissenschaft auf einen Grundsatz zurück geführt werden muß. Dieser Satz, so wahr er ist, wenn er gehörig verstanden wird, kann unmöglich die Philosophie zum Ziele führen, wenn man, wie bisher, auf so genannte unbedingte, schlechthin und durch sich selbst wahre Grundsätze fußen will. Jeder Grundsatz ist seiner Form nach ein Product der Synthesis in Begriffen. Sofern er dies nicht ist, ist er überall kein Grundsatz. Nun ist die Synthesis selbst nichts Unbedingtes. Sie setzt ein Fundament der Begriffe voraus, durch die der Grundsatz gedacht ist. Sie setzt logische Reflexion voraus, durch die sie nur in Beziehung auf etwas Mannigfaltiges möglich wird. Sie setzt also endlich das Mannigfaltige selbst und mit dem Mannigfaltigen die Vernunft als ein Vermögen der Unterscheidung des Mannigfaltigen voraus. Die Vernunft, als Vermögen der Unterscheidung, müssen wir nie verwechseln mit dem Verstande, dem Vermögen der Grundsätze. Denken wir also gleich unter Vernunft ein Vermögen der Unterscheidung nach Grundsätzen, wie wir es am Ende wirklich denken müssen, wenn wir vernünftiges Unterscheiden vom thie-

rischen unterscheiden wollen; so folgt doch auch daraus nicht, daß die letzte Vernunftunterscheidung, und folglich die Entscheidung alles Streits, auf einem Grundsatze beruhet. Es kann vielmehr, wenn die Vernunft in letzter Instanz nach Grundsätzen entscheidet, der Grundsatz nichts weiter als die Entscheidungsformel seyn, die, weil sie als Formel ein Product der abhängigen Synthesis ist, einen Entscheidungsgrund vor der Synthesis voraus setzt. Wer also Philosophie durch einen unbedingten, schlechthin- und durch sich selbst wahren Grundsatz begründen will, der versetzt das Fundament der Wahrheit aus der Vernunft in den Verstand, macht also die Transscendental-Philosophie, — die Wissenschaft der Principien des Wissens, — zur Logik, die doch nichts weiter ist, als Wissenschaft der Principien des Denkens, wobey die Wahrheit: Wir wissen, daß wir denken; mit der Ueberzeugung von unserm übrigen Wissen und Seyn voraus gesetzt wird.

Ueber alle diese Schwierigkeiten schwingen sich unsre Metaphysiker und Transscendental-Philosophen mit einer nicht eben philosophischen Leichtigkeit hinweg. Statt das dringende Räthsel: Wie Wissenschaft in Grundsätzen möglich ist; zu lösen, scheinen sie vor dem Räth-

sel zu erschrecken, als ob es aller Vernunft den Untergang drohte. Sie wollen nicht verstehen, daß es baarer Widerspruch ist, Ein Mahl für jeden Begriff, der etwas bedeuten soll, eine Unterlage oder ein Fundament als etwas zu fordern, worauf der Begriff gegründet ist, und hinterher eine Wissenschaft des Wissens auf nichts mehr als auf einen Grundsatz zu gründen, der, wie alle Grundsätze, wieder auf Begriffen beruht, die wieder ein Fundament ihrer Gültigkeit voraus setzen.

Wenn man sich etwa, um die Möglichkeit indemonstrabler Grundsätze zu beweisen, auf die Mathematik beruft, weil diese von schlechthin-wahren Grundsätzen unter dem Nahmen der Axiome ausgeht; so versetzet man die arme Philosophie von Pilatus zu Herodes, der sie dann wieder zum Pilatus nach Hause schickt. Die Axiome der Mathematik sind wahr, in so fern überhaupt Grundsätze wahr sind. Der philosophirende Mathematiker, der seine Axiome mathematisch nicht bezweifelt, will philosophisch wissen, warum er sie nicht bezweifeln darf. Wenn ihn nun der Philosoph, von dem er lernen will, wie Grundsätze überhaupt und nahmentlich apodictisch wahr seyn

können, zur Mathematik verweiset, die sich auf Grundsätze als apodictische Wahrheiten beruft; so sieht es sehr bedenklich um die Achtung aus, die sich die Philosophie bey den Mathematikern erwerben möchte.

Will man bey der logischen Begründung der Philosophie durch Grundsätze nicht gegen die Regeln der Logik selbst verstoßen; so muß man doch vor allen Dingen Rechenschaft von jedem Begriffe geben können, der zur Möglichkeit des Grundsatzes gehört und logischer Bestandtheil des Grundsatzes ist. Diese Regel befolgte, wenigstens dem Scheine nach, die Wolfische Philosophie. Um es der Mathematik gleich zu thun, fing sie mit Definitionen an. Erst nach der Bestimmung der Begriffe durch Definitionen ging sie zu Grundsätzen über. So rettete sie wenigstens die Ehre der Methode; denn auch die geometrischen Axiome setzen Definitionen voraus. Anders verfahren unsre, sonst so hell denkenden und verdienstvollen Kantianer. Sie kündigen, nach der Kantischen Lehre, den philosophischen Definitionen den Krieg an, und wollen, ich weiß nicht, ob auch nach der Kantischen Lehre, geradezu mit Grundsätzen, und zwar mit indemonstrabeln Grundsätzen anfangen, die dann allen De-

monstrationen zum Grunde liegen sollen. „Wie?“ — kann hier ein Wolfianer mit Grunde fragen, — „was denkt ihr euch denn unter Grundsätzen, die nicht von Begriffen anfangen?“ — Thatsachen des Bewußtseyns, antwortet ein Kantianer. — „Thatsachen? Wie in aller Welt kann denn ein Grundsatz eine Thatsache seyn? Sind eure ersten Grundsätze unmittelbar als Grundsätze Thatsachen, was sind denn die Begriffe, durch die ihr diese Grundsätze denkt?“ — Es sind Begriffe a priori. — „Was denkt ihr denn durch diese mehr als logischen Begriffe a priori? — Woran hält sich euer Verstand, wenn er a priori mehr als sich selbst und seine Synthesis denkt?“ — An Thatsachen des Bewußtseyns. — So treibt man sich mit Worten im Dunkel herum, und spielt Blindekuh mit Thatsachen, die man durch Thatsachen erklären will.

Jeder verständliche und erweisliche Grundsatz, und folglich auch jede Demonstration, muß von Definitionen anfangen, durch die der Verstand bestimmt, was er in dem Grundsatze denkt. Gibt es, wie Kant will, in der Philosophie keine Definitionen, so gibt es auch keine Demonstrationen. Aber gibt es denn in der Philosophie keine Definitionen? Die Frage ist, ehe wir fortfahren, unsers Nachdenkens werth.

Der Begriff einer Definition ist vieldeutig geworden; und diese Vieldeutigkeit hat ihren Grund in der Verwechselung zwischen Objecten jenseits des Verstandes, und Objecten im Verstande, d. i.: Begriffen. Nach der Kantischen Methoden-Lehre heißt definiren: ein Object durch seine Merkmahle vollständig bestimmen. Definitionen in diesem Sinne fallen überall weg, wo das Object nicht mit allen möglichen Merkmahlen, durch die es nur irgend als Object gedacht werden kann, in unsrer Vorstellung vollendet ist. Das ist nun im ganzen Gebiete der Realitäten nirgends der Fall. Deßwegen verbannt die Kantische Philosophie die Definitionen in diesem Sinne mit Recht aus der Transscendental-Philosophie. Aber gibt es denn nur Definitionen in diesem Sinne? Etwas Anderes ist es, Objecte, etwas Anderes, Begriffe definiren. Was man in den Schulen gewöhnlich zu definiren versucht, sind Begriffe, und die Definition soll nichts weiter aussagen, als was man sich unter dem Begriffe denkt. Nun mag ich das Object, dem der Begriff entsprechen soll, durch den Begriff noch so unvollständig denken, so bleibt meine Definition doch logisch in so fern richtig, als ich die Merkmahle meines Begriffes angebe. Ist der Begriff

nothwendig, so definire ich ihn von selbst durch die andern Begriffe, mit denen er nothwendig ist; ist er aber zufällig, so gelingt die Definition um so besser, je willkührlicher dann der Begriff ist, so, daß wir nicht nöthig haben, nach den Merkmahlen in der Natur lange zu suchen. Deßwegen scheinen zwey der heterogensten Wissenschaften, die Mathematik und die positive Jurisprudenz, einander durch präcise Definitionen zu berühren. Aber der Werth aller solcher bloß logischen Definitionen ist auch bloß didactisch. Sie dienen zu nichts weiter als zur Verdeutlichung der Begriffe, und geben nicht die geringste neue Einsicht oder Kenntniß des vermeintlich-definirten Objects. *) Und auch diese bloß logischen Definitionen sind nur in der

*) Die alte skeptische Kritik der Definitionen sieht von weitem einer Chicane ähnlich, ist aber in transscendentalem Sinne trifftig genug. „Wenn ihr das zu definirende Ding nicht kennt, so könnt ihr es auch nicht definiren. Kennt ihr es aber schon, so lernt ihr es durch die Definition nicht erst kennen, und braucht es nicht zu definiren. Ihr könnt also die Mühe des Definirens überhaupt sparen.“ — S. *Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotyp.*, L. II, C. 16.

Sphäre der abgeleiteten Begriffe möglich: denn die Definition ist ein Satz; und in diesem Satze bestimme ich die Merkmahle meines Begriffs, so gut es gehen will, durch andere Begriffe. Nun kann ich aber die Merkmahle der primitiven oder Ur-Begriffe, mit denen logisch und empirisch das Denken anfängt, unmöglich durch andere Begriffe angeben; denn jeder Begriff ist nur durch seine Merkmahle dieser oder jener Begriff: also können die Merkmahle der primitiven Begriffe unmöglich andere Begriffe seyn. Wenn sich Begriffe, durch die wir die primitiven Functionen der Denkkraft denken, durch Umschreibungen allenfalls so verdeutlichen lassen, daß jeder, wer Verstand genug hat, sie durch die künstlich determinirten Functionen eines Verstandes von selbst findet; wie z. B. die Begriffe der logischen Reflexion, der Synthesis und der Kategorien: so lassen sie sich doch nicht schulgerecht definiren, so wenig, wie diejenigen, mit denen wir in der ersten Synthesis apprehendiren, wie man Kantisch spricht, d. h.: mit denen wir durch logische Reflexion unmittelbar die Natur ergreifen.

Eine weiter ausgeführte Kritik der Definitionen würde hier am unrechten Orte stehen, so viel Didactisch-

Nützliches sich sonst noch bey dieser Gelegenheit sagen ließe. Für den Zweck der Apodictik kam es uns nur auf die Wahrheit an: daß Definitionen als Grundsätze unmöglich zur Grundlegung der Wissenschaft des Wissens gebraucht werden können, weil wir in Sätzen zunächst nichts als Begriffe zu definiren im Stande sind. Ob dem Begriffe ein Object correspondirt oder auch nur correspondiren kann, können wir aus der präciesten Definition nicht schließen. So weit trifft die Kritik der Definitionen die Wolfische Philosophie. Aber trifft sie nicht, wenn wir consequent fortfahren, eben so sehr die Philosophie der Kantianer, die von unmittelbar-wahren Grundsätzen anfangen wollen? Unser ganzes Wissen, sofern es ein Wissen in Grundsätzen ist, muß mit Begriffen anfangen; denn Grundsätze bestehen aus Begriffen. Also entsteht die große Frage: „Woher wissen wir denn, daß Grundsätze wahr oder falsch sind, wenn wir die Begriffe, mit denen alles Wissen in Grundsätzen anfängt, nicht durch andere Begriffe, also auch nicht durch Grundsätze, im Verstande fixiren und definiren, also auch durch keinen Grundsatz prüfen können?

Wenn die reifliche Erwägung dieser Frage uns die bisher übliche Behandlung der Transscendental-Philosophie nicht verdächtig macht, so weiß ich nicht, wo wir anfangen sollen, mit Verstande zu zweifeln. Nichts als Petition des Princips, das sich im Dunkel verliert, ist die Voraussetzung, daß das Wissen in Grundsätzen mit Grundsätzen anfangen müsse. Man begreift leicht, daß ohne diese Voraussetzung an gar keine demonstrative Begründung der Philosophie zu denken ist; denn jede Demonstration muß mit einem Grundsatze anfangen. Aber warum vergißt man, daß eben diese Voraussetzung denselben Grundsätzen der Logik, durch die man uns zum Ziele führen will, widerspricht? denn die Logik kennt keine Grundsätze, die nicht auf Begriffen beruhen, und keine wahren Begriffe, die nicht einen Grund haben. Ist der Grund des Begriffes der Verstand selbst, so ist der Begriff ein leerer Formal-Begriff; und die Grundsätze, die aus solchen Begriffen bestehen, sind, wie das Kantische System trefflich zeigt, leere Formeln. Ist aber der Begriff, der einem unmittelbar-wahren Grundsatze zum Grunde liegen soll, mehr als Formal-Begriff, wie er es denn seyn muß, wenn durch ihn ein Fundament des Wis-

fens gelegt werden soll: so kann es nicht der Ver-
stand seyn, der in letzter Instanz über Wahrheit und
Irrthum entscheidet; denn der Verstand kann nicht
anders, als nach Grundsätzen entscheiden, die immer
wieder Begriffe als wahr oder unwahr voraus setzen.
Also führt uns unvermeidlich jedes System, das mit
unmittelbar = wahren Grundsätzen anfangen will, auf
Facta des Bewußtseyns so zurück, daß die Philosophie,
die durch den Verstand in Grundsätzen begründet wer-
den soll, der Autorität des Verstandes ganz und gar
nicht entzogen wird. Also steht jedes System dieser
Art mit sich selbst im Widerspruche. Um den Verstand
kraft eines Grundsatzes auf den Thron der absoluten
Wissenschaft zu erheben, macht es zum Richter dieses
Grundsatzes das Bewußtseyn, das der Verstand nicht
weiter versteht, als in so fern er es, und selbst das
nicht einmahl durch Synthesis, mit dem Facto des
Denkens voraus setzt.

Wen auch diese Argumentation noch nicht in sei-
nem Glauben an unmittelbar = wahre Grundsätze wan-
kend macht, der frage sich zuletzt, was er denn eigent-
lich will, wenn er darauf ausgeht, einen Satz zu
beweisen. Hier ist denn auch das Ziel der logi-
schen Apodictik.

Der natürliche Menschenverstand unterscheidet sehr zwischen Beweisen überhaupt, und Demonstrationen, als einer Gattung der Beweise. Wem ich beweisen will, daß es heller Tag ist, wenn die Sonne am Himmel steht, dem muthe ich zu, die Augen aufzuthun; und wenn er blind ist, oder mit offenen Augen mir widerspricht, thue ich auf die Möglichkeit, ihn zu überführen, Verzicht. Wem ich aber beweisen will, daß die Sonne, die den Himmel zu umkreisen scheint, im Mittelpuncte der Bahn der Erde steht und von dieser umkreiset wird, den suche ich durch Grundsätze und Schlüsse dahin zu bringen, daß er, seinen Augen zum Trotz, mir Recht geben soll. Die Juristen, die sich nicht leicht über die Demarcations-Linie hinaus wagen, die gemeines Wissen vom philosophischen trennt, unterscheiden zwischen dem Beweise durch Augenschein und dem Beweise durch Schlüsse. Die Mathematiker allein haben das Vorrecht, selbst ihre Schlüsse augenscheinlich zu machen und den Zweifler durch Vernunft ins Angesicht zu widerlegen. Wir wollen die Beweise durch Schlüsse, wie es auch sonst üblich ist, Demonstrationen nennen. Und nun wollen wir fragen: Wie soll die Philosophie bewiesen werden?

Um einen Beweis überhaupt nur zu denken, müssen wir voraus setzen, daß wir fähig sind, etwas zu wissen. Jeder Beweis beruht auf Beweisgründen, und Beweisgründe sind Kriterien der Wahrheit und des Irrthums. Die Frage: „Wie läßt sich etwas absolut beweisen?“ läßt sich also auch so ausdrücken: „Welches sind die absoluten Kriterien der Wahrheit und des Irrthums?“ Sind Beweise durch den Augenschein oder überhaupt durch Gefühl wahre und zureichende Beweise, so ist das Gefühl ein Criterium der Wahrheit, und der Philosoph, der nicht zweyerley, einander widersprechende Wahrheiten statuiren, d. h.: der nicht alle rein-vernünftige Entscheidung über Wahrheit und Irrthum für unvernünftig erklären will, darf sich nie heraus nehmen, die Sinne durch Verstand eines Bessern zu belehren. Sollen aber höhere und gleich dem Augenscheine, oder gar diesem entgegen, absolut-wahre und zureichende Beweise durch Demonstration möglich seyn, so muß irgend ein Grundsatz absolutes Criterium der Wahrheit und des Irrthums seyn; denn Demonstrationen sind förmliche Schlüsse; und förmliche Schlüsse setzen, wenn gleich ihre Bündigkeit, wie wir oben gesehen haben, bloß analytisch ist, immer

Grundsätze voraus. Nun haben wir der entscheidenden Kritik den Weg gebahnt.

Durch Verstand können wir keine andern Beweise führen als demonstrative. Selbst Wahrscheinlichkeitsbeweise, sofern sie durch Verstand geführt werden, sind unvollkommene Demonstrationen, die sich selbst zerstören würden, wenn sie sich nicht auf die einer vollkommenen Demonstration bezögen. Der Verstand, als Vermögen der Grundsätze, bedarf, um seine Beweise zu führen, eines Grundsatzes, durch den er beweiset. Nun fragt es sich: „Gibt es einen absolut- und unmittelbar-wahren Grundsatz? oder gibt es keinen?“ Gibt es keinen, so ist keine Demonstration möglich: denn Schlüsse sind immer nur logisch-mittelbare Urtheile; und irgend ein Beweisgrund muß der erste seyn, oder die Idee des Beweises verliert sich im Unendlichen. Gibt es aber einen unmittelbaren und absolut-wahren Grundsatz, so fragt sich weiter: „Wie ist ein solcher Grundsatz möglich, da jeder Grundsatz Begriffe voraus setzt, und die Begriffe wieder etwas voraus setzen, worauf sie sich gründen?“

Hier ist der Punct, wo sich die Philosophen unter'nander verständigen müssen, wenn anders an eine

solche Verständigung zu denken ist. Bis jetzt stehen die Sachen unter ihnen noch sehr schlimm. Sie disputiren einer gegen den andern. Disputiren sie durch Gefühl oder durch Verstand? Disputiren sie durch Gefühl, so hören sie besser heute, als morgen, auf; denn gegen Gefühl, als Gefühl, gilt kein Disputiren. Also sie disputiren durch Verstand nach Grundsätzen. Sie demonstriren. Nun disputiren sie aber darüber, ob es absolut-wahre Grundsätze gibt; und wenn sie zugeben, daß es ihrer gibt, streiten sie einander, bald so, bald so, die Behauptung ab: daß schon ein solcher Grundsatz entdeckt ist; oder sie streiten endlich um diesen Grundsatz. Und doch wollen sie einander überführen und widerlegen, da gründliche Widerlegung nicht anders denkbar ist als durch absolutes Einverständniß über eben den Grundsatz, über dessen Möglichkeit noch gestritten wird?

Es muß hier noch etwas zu bedenken geben, wovon die Philosophie der Grundsätze nichts weiß; oder das Reich der Philosophen ist ein Irrhaus.

Zehntes Kapitel.

Beschluß der logischen Apodictik.

Es gibt eine Erhebung des Geistes, die den Philosophen von dem populären Denker auszeichnen soll: aber leichter wird es selbst dem Philosophen, sich über alle mögliche Vorurtheile hinaus zu setzen, als sich auf der Höhe zu orientiren, von der Pyrrho, der Skeptiker, das weite Gebiet der menschlichen Wissenschaft überſah. Das beweiset die ganze Geschichte der neuern Philosophie. Der Skepticismus hat nicht nur unter dem Volke kein Glück gemacht; auch Philosophen vom ersten Range sind über die Zweifel des großen Geisterschütterers Pyrrho mit unbegreiflicher Sorglosigkeit weggeschlüpft. Freylich ist uns unser Verstand, auch aus moralischen Gründen, viel zu viel werth, als daß wir es uns, ohne einen edeln Widerwillen zu fühlen, gefallen lassen sollten, ihn durch sich selbst zerstört zu sehen. Und immer behält diese Selbstzerstörung des Verstandes ein unvertilgbares Merkmahl der Trüglichkeit. Denn geht sie nicht selbst von einem Princip aus? Erkennt also nicht der determinirteste Skeptiker doch am Ende ein absolutes Princip an,

wenn er sich nicht widerspricht? Aber es ist auch bekannt, wie der Pyrrhonist diesen alten Einwurf gegen die Vernünftigkeit des Skepticismus widerlegte. Er ließ das subjective Für-wahr-halten überall gelten, und machte dadurch, seinem Bedünken nach, allem Streite ein Ende.

Soll also der Pyrrhonist widerlegt werden, so muß es durch ein absolut-objectives Princip geschehen. Was wir uns unter einem absolut-objectiven Princip, das der Pyrrhonist nicht für bloß subjectiv zu erklären im Stande seyn soll, zu denken haben, und ob überhaupt die gewünschte Widerlegung möglich ist, bleibt noch dahin gestellt. Gewiß ist, daß kein Grundsatz das letzte Argument seyn kann, auf das wir bey diesem Streite rechnen dürfen, da jeder Grundsatz, wie wir gesehen haben, Begriffe, und jeder nicht leere Formal-Begriff ein Fundament jenseits des Verstandes voraus setzt.

Das Absolute, als ein Grundsatz gedacht, ist ein Unding, wie selbst die Logik beweiset. Nun kann aber keine Demonstration anders als durch Grundsätze geführt werden. Also ist eine demonstrative, d. h.: mit Grundsätzen anhebende und

schließende, Begründung der Philosophie unmöglich.

Ferner: Die Demonstration ist die eigentlich-logische Beweisart. Die Logik aber dringt überall auf Gründe der Beweise. Ein Beweisgrund ist, wie wir gesehen haben, ein Princip des Wissens, und nicht bloß des Denkens. Nun weiß die Logik, als Logik, nichts von Principien des Wissens. Vielmehr setzt sie jedem Grundsatze, durch den sie einen andern demonstriren will, ein Princip des Wissens ins Unendliche voraus. Also kann, auch dem Begriffe der logischen Beweisart gemäß, die Logik sich selbst nicht beweisen.

Weiter: Auf die Logik gründen sich alle Beweise in Grundsätzen; denn Grundsätze sind immer eine Synthesis von Begriffen. Die Logik aber kann sich selbst nicht beweisen. Indem sie für jeden Grundsatz, als Gedanken, ein Princip des Wissens fordert, um über die Wahrheit des Gedankens zu entscheiden, verliert sie sich in der ersten Synthesis oder in der ursprünglichen Bildung der Begriffe. Indem sie einen Begriff durch Grundsätze zu prüfen versucht, setzt sie mit den Grundsätzen, durch die sie prüft, wieder Begriffe

voraus, die wieder einer Prüfung bedürfen, und so ins Unendliche. Wenn wir also eine Wahrheit demonstriren, kommen wir durch einen längern oder kürzern Weg in Grundsätzen immer wieder zur Wahrheit der ersten Begriffe, von der wir ausgingen, zurück. Schlüsse sind, wie wir gesehen haben, im Grunde nichts als Reactionen der ersten Synthesis; und was uns zur Erweiterung unsrer Einsicht durch Schlüsse wirklich verhilft, ist nicht diese, ihrer Natur nach bloß analytische, Reaction, sondern es ist eine neue Wahrnehmung, die wir uns verdeutlichen durch die Reaction der ersten Synthesis, indem wir, in Beziehung auf sie, den schon gefaßten Begriff noch ein Mahl fassen. Also werden wir auch durch Schlüsse immer wieder auf die Wahrheit der ersten Begriffe zurück geführt. So erscheint der logische Zirkel, den wir schon zwey Mahl entdeckten, in hellem Lichte als der skeptische Dialelus oder die ewige Voraussetzung, durch die wir logisch immer auf etwas als schon bewiesen hinweisen, und durch Demonstration immer dahin zurück kommen, von wo wir ausgingen.

Endlich: Pyrrho ging von der subjectiven Behauptung aus: daß sich nichts beweisen läßt, nicht ein-

mahl objectiv oder apodictisch diese Behauptung. Nun dringt die Logik selbst darauf, daß ein wahrer und zureichender Beweis nicht im Zirkel geführt werden soll. Gleichwohl muß sie eingestehen, daß jede logische Beweisart sich in dem Zirkel des Diallelus verliert. Also widerspricht die reine Logik sich selbst und endigt mit dem Pyrrhonismus.

Wenn die Logik selbst mit dem Pyrrhonismus endigt, womit kann denn alle und jede Philosophie, die ihren Standpunct logisch nimmt und das Absolute demonstriren will, anders als mit dem Pyrrhonismus endigen? Man muß nur, unbehindert durch alle Syllogismen, das Princip jedes logisch begründeten Systems aufsuchen, um es, wenn man Lust hat, in Widersprüche aufzulösen. Dazu gehört aber Freyheit des Geistes, die freylich ganz etwas Anderes ist, als das Talent, Begriffe mit Begriffen zu vergleichen und Sätze durch Sätze in Syllogismen zu knüpfen, ungeachtet man, ohne auch dieses Talent einiger Maßen zu besitzen, von seiner Freyheit keinen speculativen Gebrauch machen kann. Auch gelangt man zu dieser Freyheit nicht durch Syllogismen. Sie selbst ist für die Logik nichts weiter als ein x, das seine Bestimmungen noch erwartet,

Die Eleatische, und dann die Pyrrhonische Philosophie, weisen unter den Systemen der Alten den Standpunct an, den die Vernunft bey einer, wo möglich, zu vollendenden Selbstprüfung zu nehmen hat. Wer aber diese Philosophien kennt, braucht nicht auf die Verschiedenheit der Gründe aufmerksam gemacht zu werden, durch die sich der logische Pyrrhonismus der Apodictik, die das Absolute logisch nicht finden kann, von dem absoluten Pyrrhonismus des Pyrrho selbst wesentlich unterscheidet. Man wird also auch hoffentlich den Pyrrhonismus der logischen Apodictik nicht durch die Schlüsse widerlegt halten, mit denen man sich seit beynahe zwey tausend Jahren gegen die Lehre des Pyrrho müde gestritten hat. Das Resultat der logischen Apodictik nennt sich aber ausdrücklich Pyrrhonismus, und nicht mit dem allgemeinen Nahmen: Skepticismus, weil sich unter diesem Nahmen seitdem mehrere Systeme bekannt gemacht haben, die sich durch ihre Beweisgründe weit von der Apodictik entfernen. Mit keinem Skepticismus, als mit dem Pyrrhonischen, und selbst mit diesem nur von der logischen Seite, trifft die logische Apodictik zusammen.

Wir wollen den Faden der Analysis, der uns zu dem skeptischen Resultate geführt hat, zur Erläuterung noch an einige andere Systeme knüpfen.

Soll eine Begründung der Philosophie durch Grundsätze möglich seyn, so muß vor allen Dingen gewiß seyn, daß Grundsätze überhaupt Principien, d. i.: absolute Gründe des Wissens sind. Diese Gewißheit wird von den meisten philosophischen Systemen apodictisch voraus gesetzt, von keinem aber bewiesen.

Das Leibnitzisch-Wolfische System setzt die apodictische Zulänglichkeit der Grundsätze, als etwas, das sich von selbst versteht, voraus. Ihr sind Grundsätze und Principien Eins und Dasselbe. An die Spitze aller Grundsätze stellt es den Grundsatz der Möglichkeit nach dem Merkmahle des Widerspruchs. Nun ist aber das Merkmahl des Widerspruchs bloß ein logisches Merkmahl der Denkbarkeit, das nichts als die Möglichkeit der Synthesis in Begriffen bedeutet. Das Merkmahl des Widerspruchs setzt also voraus: erstens die Wahrheit, daß wir denken; und zweytens die Wahrheit, daß wir durch Denken, nach diesem Merkmahle, Wahrheit finden können. Beyde Voraussetzungen beweisen, daß nach dem Merkmahle des Widerspruchs

nicht in letzter Instanz geurtheilt wird, weil ein Urtheil in letzter Instanz, d. i.: ein absolut-apodictisches Urtheil, sich nicht auf Voraussetzungen gründen darf. Also ist das Leibnitzisch-Wolfische System, sofern es Wahrheit enthält, nichts weiter als Hypothese. Sofern es aber ein vollendetes Vernunft-System seyn soll, steht es eben nach dem Merkmahle des Widerspruchs, den es als letztes Criterium so behandelt, daß es andere Kriterien voraus setzt, apodictisch mit sich selbst im Widerspruche.

Auch das Kantische System liefert keinen Beweis der apodictischen Wahrheit der Grundsätze. Es zerstört das Leibnitzisch-Wolfische System, indem es das Merkmahl, oder, wie auch Kant noch sagt, den Grundsatz des Widerspruchs, als ein bloß logisches Princip der Denkbarkeit in seine rechte Sphäre verweiset. Aber was liefert uns denn diese, im Zerstören so glückliche Philosophie, für ein richtigeres Merkmahl der Realität, auf das sie selbst bauet, um Wissenschaft zu werden? Man suche, ob man in der ganzen Ausführung der Kritik der reinen Vernunft da, wo bewiesen, und nicht bloß durch unmittelbare Appellation an das Bewußtseyn behauptet wird, einen andern Beweisgrund als das Merkmahl des Widerspruchs findet. Der neue Aene-

sidemus, dessen scharfsinnige Kritik auf dieses Hauptgebrechen des Kantischen Systems zuerst aufmerksam machte, ist noch durch keine Stelle der Vernunft-Kritik widerlegt worden. Aber das große Gebrechen, von dem hier die Rede ist, zu heilen, reichen auch neu entdeckte Grundsätze nicht hin; denn auch diese müßten doch wieder nach den Merkmahlen des Widerspruchs als Grundsätze beurtheilt werden; und so ins Uncndliche.

Was dem Kantischen Systeme bey freyen Denkern Eingang verschaffte, war nicht so wohl die logische Demonstration, als die demonstrativ eingekleidete Appellation an das Bewußtseyn. Nur der, den die Wolfischen Definitions- und Demonstrations-Künsteleyen nie befriedigen konnten und dem das Bedürfniß eines Ruhepuncts, der mehr als Begriff ist, dringend geworden war, konnte den Geist der neuen Lehre fassen. Alle, die mit Atqui und Ergo zufrieden waren und die Kritik der reinen Vernunft nur als ein neues Atqui und Ergo beurtheilten, erhielten von der Hauptsache nicht einmahl die Idee. Die Wahrheit ist nicht Tochter der Begriffe; und nie entspringt aus Denken ein Wissen. Mit dieser kühnen Lehre wird der Geist der neuen Lehre vernehmlich.

Aber man muß auch zur Rechtfertigung der Anti-Kantianer gestehen, daß die Kritik der reinen Vernunft selbst nicht die Sprache des Geistes führt, den sie athmet. Die Menge neuer Begriffe, auf die sie sich zu stützen scheint und die fast alle der Logik angehören, noch mehr die Reduction der ganzen Transscendental-Philosophie auf die Formular-Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ läßt keine andere als eine logische Lösung des großen Räthsels der reinen Wahrheit erwarten. Nun folgt, genau genommen, nicht einmahl, daß Metaphysik nur dann möglich ist, wenn synthetische Urtheile a priori möglich sind. Es wäre ja möglich, daß ein reines Vernunft-Princip, das, etwa wie der Begriff der Freyheit, vom Verstande als Begriff, aber noch nicht als Grundsatz aufgefaßt würde, in Verbindung mit Erfahrungsbegriffen ein Urtheil gäbe, durch das eine Brücke von der Erfahrung in eine übersinnliche Welt geschlagen werden könnte. Diese Möglichkeit hat die Kritik der reinen Vernunft übersehen. Daß sich ein solches Princip der Mediation zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen nicht findet, hat die Kantische Philosophie nirgends bewiesen. Angenommen aber auch die Unmög-

lichkeit der Metaphysik als einer Wissenschaft des Uebersinnlichen, so kann der Beweis dieser Unmöglichkeit nur durch ein System geführt werden, das sich selbst als Wissenschaft des letzten Grundes und aller Beweisgründe beweiset. Als ein solches System ist die Kantische Transscendental-Philosophie denkbar, wenn sie sich auf mehr als auf Grundsätze gründet. Vergebens sucht man auch in ihr nach einem höchsten Grundsatze der Philosophie. Sie hält sich an das Bewußtseyn; und die wahren Apostel der neuen Lehre waren diejenigen, die dies zuerst fanden.

Der ist undankbar gegen einen verdienstvollen Mann, wer die Bemühungen des Herrn Reinhold, der das Fundament des Kantischen Systems zuerst beleuchtete, kennt und nicht als sehr nützliche Bemühungen zu schätzen weiß. Hätte doch dieser für die Wahrheit so thätige Mann nicht das Bewußtseyn, das ihm jeder Philosoph als etwas wenigstens subjectiv Unbezweifelbares ohne Bedenken eingeräumt haben würde, mit einem Grundsatze des Bewußtseyns verwechselt, der ein wahres Unding ist! Und als er nun gar Grundsätze zu Thatsachen des Bewußtseyns machte und dadurch für, wer weiß wie viel? neue, und doch vielleicht insgesammt

nur subjective Grundsätze als Thatsachen eine endlose Aussicht öffnete, da stand es freylich übel um die Philosophie.

Aber wie steht es denn nun, seitdem der neue Aenesidemus die Philosophie des Herrn Reinhold so rüstig erschüttert und durch diese Erschütterung die so genannte Wissenschaftslehre des Herrn Fichte veranlaßt hat? Wäre diese Lehre so ausgeführt, wie sie im ersten Keime gedacht ist, so bedurfte es weiter keiner Apodictik. Der ursprüngliche Geist dieser Lehre, — wer kann es bezweifeln, wenn er sie verstanden hat? — kündigt sich fast apodictisch als den Geist der Wahrheit an. Grundsätze sind ihr bloß Vehikel. Ihr wahres Fundament ist ein lebendiges und sich selbst bestimmendes Real-Princip, das, durch Begriffe nur gedacht, als etwas, das absolut anerkannt, und nur durch sich selbst anerkannt wird, der letzte Grund selbst des Bewußtseyns ist. So etwas voraus gesetzt, können wir doch wieder philosophiren. Im Grunde wollten auch alle selbstforschende Kantianer da hinaus, nur nicht die Pseudo-Kantianer, die vermeinten: die Hauptsache sey: die Dinge dieser Welt als Erscheinungen anzusehen, an die so genannten Dinge an sich nicht weiter zu denken,

und, mit logisch-irdischer Speise herzlich vergnügt, Kartoffeln und Futterkräuter nach der Tafel der Kategorien kritisch zu registriren. Sehr begreiflich ist es, wie selbst Herr Reinhold, als er sich besann, ein Proselyt der neuen Wissenschaftslehre werden konnte, durch die doch seine Theorie des Vorstellungsvermögens, die seine Schüler, nach Schüler-Art, schon als das Allerheiligste der Wissenschaft verehrten, in einen ziemlich dunkeln Vorhof des äußern Tempels verwandelt wurde. Was in der Theorie des Vorstellungsvermögens gesucht wurde, schien durch die neue Wissenschaftslehre wirklich gefunden zu seyn. Aber man muß sich nicht übereilen. Und man übereilt sich zuweilen im Gefühle eines gewissen Enthusiasmus für fremde Ideen, wie andere sich im hohen Schwunge des Selbstgefühls übereilen. Wenn wir nun mit fortgesetzter Besonnenheit fragen, wie die Wissenschaftslehre ihr Real-Princip, d. i.: die Thätigkeit des Ich, begründet, so finden wir uns, zu unserm Schrecken, wieder unter den Dornen und Disteln der Logik. Der neue Aenesidemus hatte die Philosophie des Herrn Reinhold logisch angegriffen und die Kantianer logisch auf einen unbezweifelbaren Grundsatz heraus gefordert. Diese Herausforderung nahm der

Verfasser der Wissenschaftslehre an. Er trat ins Feld mit einem Grundsatze. Und mit welchem? Aus der bloß logischen und, wie wir oben gesehen haben, tautologischen Formel: A ist A; wollte er demonstriren, daß das Real-Princip alles Wissens Thätigkeit des Ich sey. Ohne irgend eine Erklärung dessen, was in der Logik Setzen oder Urtheilen heißt, wurde ein Satz ein Product der Thätigkeit des Ich, und diese Thätigkeit ein Setzen genannt. Dadurch wurde die leere Formel, die doch auch ein Satz ist, als Denkformel zu einer Formel des Wissens gemacht, und dadurch der Unterschied zwischen Denken und Wissen auf eine Art verwirrt, daß nur ein im Folgern unermüdeter und durch keine noch so ungeheure Folge, wenn sie nur aus den Prämissen logisch richtig entspringt, erschreckter Kopf in einer langen Reihe der subtilsten Antithesen und Syllogismen den Knauel der aufgestellten Grundsätze abzuwickeln versuchen konnte. Ein solches Thätigkeits-System, das nur durch excentrische Spannung der Phantasie verstanden werden kann, und vermittelst dieser Spannung syllogistische Labyrinthe ausmißt, wird in der Geschichte des menschlichen Geistes immer merkwürdig bleiben und

als consequentes System seinem Erfinder Ehre machen. Seine Widerlegung liegt aber schon in der logischen Apodictik, und wird durch die transscendentale noch mehr ins Licht gesetzt werden.

Noch ist das lehrreiche, mit Geist gedachte und mit Scharfsinn ausgeführte System des Herrn Beck übrig, das durch den Begriff des ursprünglichen Vorstellens dahin zielt, wo wir anzukommen versuchen wollen. Aber es würde zu weitläuftig seyn, auch dieses System hier zu analysiren. Im folgenden Buche wird sich dazu eine bequemere Gelegenheit finden.

So mag denn die Apodictik ihren Gang weiter gehen. Ihr erster Theil ist nicht gemacht, Proselyten zu werben. Er ist bloß zerstörend; und unser Innerstes sehnt sich nach Erbauung. Aber schon die Form, in der die Logik hier aufgestellt ist, die Erhebung der logischen Reflexion, als primitiver Vernunftäußerung über alle Synthesis in Begriffen, Grundsätzen und Schlüssen, eröffnet eine neue Aussicht, in der sich die Vernunft wenigstens als ein Licht zeigt.

Zweytes Buch.

Transscendentale Apodictik.

Zweytes Buch.

Transscendentale Apodictik.

Erstes Kapitel.

Von der transscendentalen Skepsis.

Wer einen Weg, auf dem seit Jahrtausenden treffliche und mit Recht bewunderte Männer Wahrheit suchten, öffentlich einen Irrweg zu nennen wagt, und doch nichts weniger, als jene Männer an Talent zu übertreffen, sich einbildet, den kann eine kurze Erinnerung an die Geschichte der Philosophie vielleicht am besten entschuldigen.

Weder Baco von Verulam, noch Gassend, noch irgend einer der frey denkenden Männer, die gegen die scholastischen Aristoteliker mit Glück aufstanden, konnten sich als systematische Erfinder mit dem großen

Aristoteles messen. Aber durch Freyheit des Geistes, geweckt von der Stimme ihres Jahrhunderts, erhoben sie sich über die Syllogismen des Aristoteles. Weil sie sich weniger, als die Aristoteliker, in der Kunst gefielen, Hirsenkörner durch Nadelöhre zu werfen, erkannten sie mit philosophischer Unbefangenheit, die nicht immer das Erbtheil großer Systematiker ist, die Nothwendigkeit der Erhebung des Verstandes über alle Formeln. Sie erkannten das Bedürfniß des Reellen zur Erweiterung der Philosophie.

Sollte in unsern Tagen das Bedürfniß des Reellen zur Begründung der Philosophie nicht dasselbe Interesse verdienen? Man hüte sich nur, ehe man antwortet, die Parallele zu weit zu ziehen. Baco brachte an die Stelle der Syllogismen des Aristoteles die Induction in Vorschlag. Aber mußte er nicht selbst gestehen, daß auch die Induction, als Schlußart, eines logischen Princips bedarf? Die menschlichen Studien gewannen wieder Realität, als man von nun an mehr die Natur als den Aristoteles studirte. Aber physische Realität ist keine absolute. So bald die hell sehenden Geister des vorigen Jahrhunderts, besonders die unvergeßlichen Descartes, Spinoza und Leibnitz, mit neuer

Kraft die Räthsel der Möglichkeit und Nothwendigkeit in Beziehung auf die Ideen der Welt, Gottheit, Unsterblichkeit und Freyheit zu lösen versuchten, war ihnen die Induction so unbrauchbar wie dem Luftschiffer Achse und Rad. In diesen Regionen, von denen kein Auge etwas gesehen und kein Sinn das Geringste vernommen hat, mußte am Ende doch Aristoteles mit seinen Syllogismen aus der Noth helfen, wenn man ihn gleich nicht mehr nahmentlich anrief. Noch weniger möchte die Induction dem nutzen, der durch Analyse der Möglichkeit des Wissens überhaupt, das heißt: durch transscendentale Nachforschung, auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit aller und jeder Metaphysik verstehen lernen will. Eine Begründung der Wissenschaften durch das Mittel, das Baco zu ihrer Erweiterung empfahl, kündigt sich schon in der Idee als ein unglücklicher Einfall an.

Aber was vor zwey hundert Jahren Baco, um die Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie zu beweisen, den Aristotelikern vorwarf, sofern sie im Kreise der Erfahrung philosophirten, das hatte schon vor zwey tausend Jahren Pyrrho der Skeptiker den Philosophen überhaupt vorgeworfen, sofern sie Begriffen und Formeln die Kraft der bündigen Ueberzeugung entlocken wollten.

Jeder Begriff, als Begriff, ist Product des Verstandes; jeder Grundsatz, als Formel, ist eine Synthesis von Begriffen; und jeder Schluß in Schlußsätzen abgefaßt, ist nichts als eine Synthesis von Formeln. Was geht nun, sagt der Skeptiker, diese Beschäftigung des Verstandes mit sich selbst das unerforschliche Gesetz der Realität an, das uns idealisch als absolute Wahrheit vorschwebt? Der Dogmatiker demonstrirt seine Sätze nach einem Princip der Nothwendigkeit. Aber wohrr dieses Princip? Ist es ein Begriff, so ist nicht einzusehen, warum ich dem einen Begriffe mehr trauen soll, als dem andern. Ist es ein Grundsatz, so besteht es aus Begriffen, und ist eben so zu beurtheilen wie die Begriffe. Ist es weder Grundsatz noch Begriff, so ist es kein Demonstrations-Princip; denn jede Demonstration ist ein Schluß, der von einem Grundsatze ausgeht. Mit allem Denken komme ich nicht aus der Sphäre der Begriffe hinaus. Die Gesetze, nach denen der Verstand Begriffe in synthetische Combinationen zwängt, haben allerdings im Verstande selbst das Merkmahl der Nothwendigkeit, eben deßwegen, weil wir nur kraft dieser Gesetze denken. Aber eben deßwegen ist nicht einzusehen, wie das Denken müssen jemahls ein Beweis der absoluten Wahrheit werden

kann, da es bloß ein Beweis der gesetzmäßigen Beschäftigung des Verstandes mit sich selbst ist.

Der Idee der absoluten Wahrheit liegt zum Grunde das absolute Seyn, das etwas ganz Anderes als ein Satz oder Begriff ist; denn mit allen Sätzen und Begriffen wollen wir ja nur begreifen, was ist. Indem wir es aber zu begreifen versuchen, setzen wir es schon als vorhanden voraus; denn durch das Begreifen kann doch das Begreifliche nicht entstehen: und wer als dogmatischer Idealist das Räthsel der Wahrheit dadurch lösen will, daß er, kühn genug, das Begreifliche wirklich durch das Begreifen entstehen läßt, philosophirt in die Luft; denn indem er das Wissen dadurch zu retten sucht, daß er das Denken schon als ein Wissen behandelt, bleibt er uns den Beweis der Gültigkeit dieses Verfahrens schuldig, oder er muthet uns zu, seine syllogistisch-consequente Demonstration für den verlangten Beweis gelten zu lassen, was er doch, wenn er uns anders verstanden hat, als consequenter Denker unmöglich von uns erwarten kann; denn gerade die Möglichkeit einer befriedigenden Entwickelung des Wissens aus dem Denken ist, was wir bezweifeln, — und was ihr uns doch, schlechterdings nicht aus Grundsätzen, d. i.: aus

Gedanken, demonstriren könnt. Wenn ihr uns in der That widerlegen wollt, so beweiset, wenn ihr könnt, daß Demonstration überhaupt mehr ist, als intellectueller Schein, d. h.: daß wir dem, was aus Grundsätzen folgt, mehr zu trauen befugt sind, als dem, was das blinde Gefühl sagt. Dies müßt ihr uns aber nicht durch Grundsätze beweisen wollen, sonst führt ihr uns wieder in den alten Kreis hinein, aus dem wir, um überzeugt zu werden, erlöset zu werden verlangen. Und nun sehet zu, wie ihr beweiset!

Hat man den wahren Geist des Pyrrhonischen Scepticismus einmahl im Zusammenhange gefaßt, so ist kaum zu begreifen, wie ein unbefangener Verstand ihn durch Leibnitzische oder Kantische Philosophie widerlegt finden kann. Was man immer mit Grunde widerlegt hat, ist ein Auswuchs des skeptischen Systems, den freylich auch Sextus der so genannte Empiriker als Fundament dieses Systems behandelt hat, den aber Pyrrho selbst schwerlich für mehr als eine Herausforderung an die Dogmatiker nahm, um diese dialectisch mit ihren eignen Waffen zu schlagen. Dieser Auswuchs ist die berühmte Behauptung: daß sich jedem Satze mit gleicher Gründlichkeit ein widersprechen-

der Satz entgegen stellen lasse. Versteht man diese hinkende Behauptung, wie gewöhnlich, logisch, so bedarf es nur einer sehr gemeinen Einsicht, um sie grundfalsch und im Munde eines Skeptikers, als Behauptung, sich selbst widersprechend zu finden. Dann gilt die alte Antwort, mit der man den Skeptiker längst abfertigte: „Wenn du behaupteſt, daß sich nichts beweisen läßt, so widersprichst du dir selbst, indem du doch dieses behaupteſt; und wenn du beweiſeſt, daß jedem Satze ein widersprechender mit gleicher Bündigkeit entgegen gestellt werden kann, so setzest du ja einen kritischen Beweisgrund voraus, auf den du fußeſt: also widersprichst du dir selbst.“ — Aber welcher vernünftige Skeptiker hat sich denn jemahls diesen Unsinn zu Schulden kommen lassen, den man ihm so schulgerecht in den Mund legt? Selbst Sextus, dessen wissenschaftliche Ausführung der Pyrrhonischen Zweifel mitunter ins Spielende fällt, führt die Behauptung: daß jedem Satze ein eben so gültiger widerspreche, nur als einen der Gründe des Skepticismus an, und erklärt ausdrücklich und mehr als Ein Mahl, daß der Skeptiker da, wo er behauptet, bloß psychologisch verstanden seyn will. Es kam ihm nicht in den Sinn, die Wirklichkeit der Vorstel-

lungen zu bezweifeln, wie wir uns jetzt ausdrücken. Aber daß diese subjective Zuverlässigkeit der Vorstellungen mehr als ein Spiel der Vorstellungskraft mit sich selbst sey; das zu beweisen, fordert der Skeptiker die Dogmatiker auf. Die Vorstellungen theilt er in sinnliche und intellectuelle. Beyden aber erkennt er, da sie bloß Vorstellungen sind, nur psychologische Gültigkeit zu. Begriffe, Grundsätze und Demonstrationen gelten ihm nicht mehr, als Gefühle, weil er auch intellectuelle Vorstellungen, als Vorstellungen, bloß für psychologische Zustände des Für-wahr-halten ohne alle objective Bündigkeit hält. So wollte der Skeptiker aus der Schule des Pyrrho verstanden seyn. — Aber statt in den skeptischen Geist des Pyrrhonismus einzudringen, behandelten ihn die Dogmatiker von Anfang an als Dogmatismus. Statt ihn in seinem Zusammenhange zu fassen, wo er unmöglich als widerlegbar durch irgend einen Grundsatz gedacht werden kann, griff man ihn mit Grundsätzen von seiner schwachen Seite an, von der er total geschlagen werden konnte, ohne dadurch im geringsten besiegt zu seyn. Man demonstrirte, daß systematische Einheit der Urtheile das Ziel alles Denkens ist; daß folg-

lich unmöglich jedem Grundsatze ein widersprechender mit gleicher Gültigkeit entgegen stehen kann. Aber wozu dies noch besonders demonstriren? Es liegt ja schon im Begriffe der Demonstration, daß sie allgemeine Sätze als gültig voraus setzt; und da ferner alle relative oder, wie man Kantisch spricht, comparative Allgemeinheit am Ende absolute voraus setzt, schwebt dem Verstande immer = x ein absolut-allgemeiner Grundsatz vor. Dieser vermeintliche Grundsatz ist aber, wie wir im ersten Buche gesehen haben, nichts weiter als der logische Diallelus. Diesen haben Männer, die ihn leicht hätten sehen können, vermuthlich aus mißverstandenem Interesse für die gute Sache der Vernunft, nicht sehen wollen. Und so beweiset die ganze Geschichte der neuern Philosophie, daß Pyrrho, wenn er wieder aufstehen sollte, mit mehrerm Rechte, als unsre Dogmatiker, sich beklagen könnte, nicht verstanden zu seyn. Auch läßt sich mit psychologischer Gewißheit voraus sagen, daß es in den philosophirenden Schulen nie an Dogmatikern fehlen wird, die den Pyrrhonismus durch irgend eine bekannte Dogmatik für längst widerlegt halten und vielleicht auch noch durch neue Syllogismen Schüler ziehen werden. Der reine Pyrrhonis-

mus wird durch Syllogismen so wenig verstanden als widerlegt. *)

Damit die Apodictik nicht das Schicksal des Pyrrhonismus erfahre, — wenn es nicht an den Sternen geschrieben steht, daß alle Systeme dieser Art ein ähnliches Schicksal erfahren sollen, — so sey, ehe wir fortfahren, Folgendes ausdrücklich bevorwortet:

Erstens: Nur durch Grundsätze können wir denken, und nur denkend können wir philosophisch die ewige Wahrheit finden.

Zweytens: Wenn wir die apodictische Zulänglichkeit aller und jeder Grundsätze läugnen, sofern alle und jede Grundsätze nichts mehr als logisch-gesetzmäßige Combinationen von Begriffen sind, so

*) Unter den neuern Philosophen hat wohl keiner den Geist des Pyrrhonismus richtiger gefaßt, als Herr Platner und der Verfasser des Aenesidemus; nur daß dieser die Möglichkeit einer Widerlegung durch Grundsätze zuzulassen scheint, was eigentlich nicht zum Pyrrhonismus gehört. Keiner aber hat eben diesen Geist mehr verkannt, als der sonst so hell denkende Herr Reinhold. Was dieser verdienstvolle Mann als Skepticismus bestreitet, ist das Werk seiner eignen Erfindung.

sind wir damit nichts weniger als gesonnen, das Fundament der Philosophie in einem blinden Gefühle zu suchen oder gar durch Geisterseherey zu erforschen.

Drittens: Wenn wir die apodictische Zulänglichkeit aller und jeder Grundsätze, sofern sie Sätze sind, läugnen, so verbitten wir doch jede Einwendung, die nicht aufs strengste den Gesetzen des Verstandes gemäß ist; denn wir gehen selbst darauf aus, die logische Einheit des Denkens, die durch den Diallelus verloren geht, wo möglich, zu retten, und eben dadurch die reine Wahrheit möglicher Grundsätze überhaupt begreifen zu lernen.

Diese, bey dem gegenwärtigen Stande der Philosophie nothwendigen Cautelen voran geschickt, darf man den Philosophen unsrer Tage doch auch wohl zutrauen, daß sie nicht Grundsätze und Principien ohne Beweis als völlig einerley behandeln. Die Apodictik versteht unter Princip, was die Griechische Philosophie ἀρχὴ nannte, d. i.: das Uranfängliche im Wissen, das die Logik mit dem Begriffe eines letzten Grundes nicht anders als = x, d. i.: als etwas zum Den-

ken und Wissen Absolut = Nothwendiges, aber noch durchaus nicht, weder als Grundsatz, noch als irgend etwas anderes Bestimmtes, voraus setzt.

Zweytes Kapitel.

Von der Aufgabe einer Transscendental-Philosophie.

Mit dem Beschlusse der Einleitung in die transscendentale Apodictik haben wir schon wirklich die Untersuchungen angefangen, deren Resultat, so weit es ohne practische Principien sich als nothwendig ergeben wird, im engern Sinne transscendentale Apodictik heißen soll.

Der Begriff des letzten Grundes ist es, der alle Philosophie geleitet hat und bis an das Ende aller menschlichen Dinge leiten wird. Je bestimmter menschliches Denken nach diesem Begriffe zielt, desto philosophischer ist es. Ein System, durch welches alles menschliche Wissen, das practische nicht ausgeschlossen, auf eine unbezweifelbare Art aus jenem Begriffe dargethan werden kann, ist die Eine und einzige Philosophie, die wir suchen. Sie ist es, die jedem Philosophen mit dem Begriffe des letzten Grundes als nothwendige Wissenschaft

= x vorschwebt. Eine solche Wissenschaft ist, sofern sie den Begriff des letzten Grundes zur Befriedigung der Vernunft bestimmt und dadurch sich selbst und alle mögliche Wissenschaften in der letzten Instanz begründet, Elementar- oder Grundwissenschaft. Auf diese Art, aber noch immer skeptisch = x gedacht, läßt sich der Begriff einer Grundwissenschaft auf eine doppelte Art im Verstande fixiren, entweder metaphysisch oder transscendental.

Metaphysik, skeptisch = x gedacht, würde seyn eine Wissenschaft der letzten Gründe der Dinge; Transscendental-Philosophie, auch noch skeptisch = x gedacht, Wissenschaft der letzten Gründe des Wissens.

Durch Vergleichung beyder Begriffe, der Metaphysik und der Transscendental-Philosophie, finden wir erstens, daß, wenn Metaphysik möglich ist, sie doch, als Wissenschaft, auf der Transscendental-Philosophie ruhen muß, weil wir erst die Möglichkeit des Wissens überhaupt verstanden haben müssen, ehe wir den Gegenstand des Wissens bestimmen können; denn wir bestimmen ihn doch immer nur, sofern wir etwas von ihm wissen.

Aber zweytens kann das Wissen ohne Voraussetzung von Objecten nicht einmahl gedacht werden. Also scheint, auf der andern Seite, jede Wissenslehre oder Transscendental-Philosophie eine Metaphysik voraus zu setzen, durch die das Object des Wissens überhaupt erst gefunden wird.

Und so scheint das Licht der Vernunft in undurchdringliches Dunkel zu verschwinden; denn daß wir vom Wissen vernünftiger Weise nicht reden können, ohne ein Object voraus zu setzen, auf das sich das Wissen bezieht, ist gewiß. Daß wir als wissende Wesen von Objecten vernünftiger Weise nicht reden können, ohne die Möglichkeit des Wissens voraus zu setzen, ist nicht weniger gewiß. Der Begriff der Erkenntniß ohne Voraussetzung eines Objects hat keinen Sinn. Das Object, ohne Voraussetzung der Erkenntnißkraft, kann nicht erkannt werden. Das Bedürfniß der Voraussetzung eines Objects ist aber nicht das Object selbst. Nun ist nicht einzusehen, wie aus dem Bedürfnisse der Voraussetzung, über das sich die Transscendental-Philosophie nicht erheben zu können scheint, jemahls die Realität des Vorausgesetzten gefolgert werden könne. Eben so wenig ist einzusehen, wie ohne Voraussetzung metaphy-

fischer Realität eine Transscendental = Philosophie, als Wissenschaft ohne Object, sich selbst begründen könne. Also scheint der Vernunft, die das Letzte sucht, überhaupt nichts übrig zu bleiben als eine Voraussetzung. Nun kann aber auch der Begriff der Voraussetzung, schon nach der Logik, nicht auf sich selbst beruhen; denn jede vernünftige Voraussetzung hat einen Grund: also ist seine Voraussetzung der = x gesetzte letzte Grund selbst. Also kommen wir, wie es scheint, am Ende dahin zurück, dieses x doch als x, d. i.: als leere Idee, stehen zu lassen, und so unser Wissen durch Vernunft auf Nichts beruhen zu lassen, und so dem Pyrrhonismus selbst die Hand zu bieten. Ehe wir uns zu dieser Resignation entschließen, wollen wir uns noch ein Mahl nach allen Seiten umsehen, ob denn hier gar kein Licht zu entdecken ist.

Vor allen Dingen wollen wir jede mögliche Transscendental = Philosophie im Begriffe noch ein Mahl von der Metaphysik absondern. Vielleicht scheinen beyde nur deßwegen in einander überzugehen und sich, zum Aergernisse der Vernunft, wechselseitig voraus zu setzen, weil wir das transscendentale Wissen noch nicht in logischer Reinheit gedacht haben.

Das Fundament aller Metaphysik ist nicht so wohl Realität überhaupt, als durch Denken und Schließen demonstrirbare Realität; denn sonst wäre Jeder ein Metaphysiker, wer sich selbst und die ganze Welt für mehr als einen Begriff hält. Stellen wir nun die logischen Bedingungen des Denkens zusammen; auf die eine Seite das Gedachte, auf die andere Seite das Denkende: so denken wir beyde, das Denkende und das Gedachte, als Wesen; und der Wechselbezug beyder im logischen Bewußtseyn ist das Denken selbst. Was wir damit sagen wollen, wenn wir das Denkende und das Gedachte als Wesen denken, bleibt hier dahin gestellt. Man braucht es auch nicht zu begreifen, um es zu wissen; denn es ist in uns und mit uns. Genug, wir denken das Denken nie als Wesen. Wir unterscheiden sehr genau das logische Seyn, das eigentlich Gedacht werden heißen sollte, von dem wirklichen, d. i.: der Möglichkeit des Denkens und der Vorstellungen überhaupt voraus gesetzten Seyn. Nur das letztere haben wir im Sinne, wenn wir das wirkliche Object dem Begriffe von diesem Objecte selbst im Begriffe entgegen setzen. Wir nennen das, was wir so als wirklich

denken, auch wohl das in sich Wirkliche, und wissen, was wir damit meinen, ungeachtet wir in große Verlegenheit gerathen, wenn wir es sagen sollen. Eine Wissenschaft, durch die das in sich Wirkliche allen Vorstellungen zum Grunde liegt, aus Begriffen und Grundsätzen demonstrirt wird, denken wir uns unter einer Metaphysik.

Erstes Dogma aller Metaphysik ist also der Grundsatz: daß das in sich Wirkliche, das wir nun auch das Metaphysisch-Wirkliche nennen können, durch Denken erreicht und wissenschaftlich begründet werden kann. Eine Metaphysik, die diesen Satz läugnen oder bezweifeln lehrte, höbe sich selbst auf. Eben so wird auch jedes Transscendental-System, das diesen Satz in irgend einer Beziehung zugiebt, oder wohl gar sich selbst darauf gründet, und doch die Möglichkeit alles metaphysischen Wissens läugnet, sich selbst widersprechen.

Das in sich Wirkliche, so wie es gedacht wird, läßt sich als logisch-erreichbar auf doppelte Art denken: Ein Mahl, sofern es überhaupt ist; und zweytens, sofern es Dieses oder Jenes, und zwar in sich, nicht bloß in unsrer Vorstellung ist. Auch dies

ist logisch-unvermeidliche Denkart. Sofern etwas überhaupt ist, gleich viel, ob in sich, oder bloß in unserer Vorstellung wirklich, wird es logisch-nothwendig voraus gesetzt. Dies voraus gesetzt, daß es ist, folgt dann die intellectuelle Bestimmung desselben durch ein Prädicat, oder, was dasselbe sagt, die logische Angabe dessen, was es ist.

Das Problem für die Metaphysik läßt sich also bestimmter auch so fassen: zu finden, daß etwas in sich ist, und was es ist.

So gewiß nun ein logischer Unterschied zwischen dem Daß und Was eingeräumt werden muß, so hat uns doch die logische Apodictik gelehrt, daß wir uns von diesem Unterschiede keinen transscendentalen Gewinn versprechen dürfen: denn indem wir denken, daß etwas ist, müssen wir das Gedachte durch Merkmahle auffassen. Bey dem primitiven Denken ist nun das Merkmahl freylich noch kein Begriff; und eben deßwegen ist kein primitiver Begriff logisch-definirbar, d. i.: wesentlich-bestimmbar durch andere Begriffe. Aber eben das ist es auch nur, was die zweyte Synthesis von der ersten, das rein-logische Urtheilen oder Setzen von dem primitiven Begreifen oder Auf-

fassen des Etwas im Begriffe, unterscheidet. Im logischen Urtheile oder Satze wird ein Begriff bestimmt durch einen andern Begriff; und wo eine solche Bestimmung vollständig gelingt, kommt eine Definition heraus. Durch Urtheile, die keine Definitionen sind, wird das Object oder logische Subject, als der erste Begriff, durch das Prädicat, als den zweyten Begriff, unvollständig bestimmt; d. h.: es wird gedacht, daß einige Merkmahle des zweyten Begriffs mit den Merkmahlen des ersten identisch sind. Durch diese Verknüpfung zweyer, auch als getrennt denkbarer Begriffe wird das Urtheil synthetisch. Sofern aber das synthetische Urtheil wahr ist, d. i.: sofern die Merkmahle des Subjects und Prädicats zusammen fallen, ist es eine unvollständige Definition; und alles Denken ist am Ende ein vollständiges oder unvollständiges Definiren, d. i.: Auffuchen der Merkmahle, durch die wir Begriffe im Verstande fixiren. Sonach ist der Unterschied zwischen dem Denken, daß etwas ist, und dem Denken, was etwas ist, nur ein logischer, die Form des Denkens betreffender, keinesweges aber ein transscendentaler, die absoluten Principien und Grenzen des Wissens bezeichnender Unter-

schied. So bald ich das Etwas, dem ich Realität zusspreche, im Begriffe habe, muß ich es durch Merkmahle denken; und indem ich es durch Merkmahle denke, fälle ich darüber das primitive Urtheil, ohne welches kein Begriff möglich ist, daß das gedachte Ding dieses oder jenes Ding ist, wäre es auch nur, wie ein mathematischer Punct, negativ dadurch bestimmt, daß es dieses oder jenes nicht ist. Nun macht es allerdings bey der Beurtheilung möglicher Dinge einen mächtigen Unterschied, ob ich sie wirklich, d. i.: positiv, oder, wie der Wielandische Diogenes den Mann im Monde, bloß negativ beurtheile. Aber wenn ich über die Realität eines Dinges zu entscheiden wage, so ist mein Urtheil positiv; und wenn ein System durch Demonstration, d. i.: durch Begriffe, die innere Realität dessen darthun will, was allem Denken zum Grunde liegt und Ding an sich genannt wird, so ist dieses System metaphysisch, und nicht transscendental begründet; denn es behauptet, das in sich Wirkliche demonstrirt zu haben.

Wollen wir den Begriff der Metaphysik skeptisch im Allgemeinen, und nicht in besonderer Bedeutung für dieses oder jenes gegebene System, bestimmen, so

ergiebt sich aus der doppelten Realität, die allem Denken voraus gesetzt wird, eine zwiefach denkbare Metaphysik, die sich in zweyerley Richtungen von dem Begriffe der Transscendental = Philosophie gleich weit entfernt.

Die erste Art von denkbarer Metaphysik kann man die heterothetische nennen. Sie wird gewöhnlich, besonders seit Leibnitz, allein Metaphysik genannt. Ihr Princip ist das Ding an sich, als vorhanden in sich und außer unsrer Vorstellung. Dieses Ding will sie nicht nur seiner Realität nach, und übrigens etwa bloß negativ aus Begriffen demonstriren; sie will es auch, seinen Prädicaten nach, positiv bestimmen, und dadurch Wissenschaft der Dinge oder des Dinges an sich werden. Gegen diese heterothetische Metaphysik ist die Kantische Kritik zunächst gerichtet. Legt man aber, im Geiste der ältern Kantianer, der Kantischen Kritik das Ding an sich zum Grunde, so, daß man behauptet, dieses Ding an sich als außer unsern Vorstellungen vorhanden aus dem Begriffe einer Vorstellung demonstriren zu können, wozu denn freylich die Kantische Kritik durch ihre vorgebliche Widerlegung des Idealismus den Kantia-

ner zu berechtigen scheint; so räumt man eben dadürch das Fundament der heterothetischen Metaphysik ein. Dieses Fundament erkennt aber der Skeptiker, und zwar, wie die logische Apodictik beweiset, aus guten Gründen, nicht an. Das Bedürfniß der logischen Voraussetzung, das den Demonstrator leitet, beweiset nie mehr, als im ewigen Zirkel das immer wiederkehrende Bedürfniß eben dieser Voraussetzung. Der Skeptiker verlangt einen Beweis, daß Denken müssen noch etwas mehr bedeutet, als Denken müssen. Ein solcher Beweis ist logisch-unmöglich. Also ist der Scepticismus durch eine metaphysisch-begründete Transscendental-Philosophie, die das Ding an sich, der innern Realität nach, demonstriren und dabey stehen bleiben will, eben so wenig widerlegt wie durch eine Metaphysik, die das, was sie einmahl als vorhanden demonstrirt hat, nun auch systematisch erörtern will.

Aber aus eben den Gründen, die den Skeptiker abhalten, irgend eine heterothetische Metaphysik, oder auch nur eine heterothetisch-metaphysische Begründung der Transscendental-Philosophie, einzuräumen, protestirt er auch gegen jede autothetische Metaphysik und gegen alle Versuche, Realität auf irgend

eine Art durch die logische Nothwendigkeit der Voraussetzung des Ich zu demonstriren. Die autothetische Metaphysik nennt sich selbst jetzt zuweilen kritischen Idealismus. Aber wer behauptet: die Thätigkeit des Ich aus Grundsätzen demonstriren zu können; ist ein dogmatischer Idealist, oder, was eben das sagt, ein autothetischer Realist, oder, was eben das sagt, ein Metaphysiker. *)

*) Autothetischer Realismus ist das Grundvorurtheil, an dem der ganze Faden der Wissenschaftslehre der Herren Fichte und Schelling hängt. Diese scharfsinnigen Männer irren, nur in umgekehrten Verhältnissen, wie Leibnitz und Spinoza irrten; also auf eine Art, die ihren Talenten keine Schande macht. Der autothetische Realismus ist das directe Gegentheil des Leibnitzianismus und Spinozismus; und es ist leicht zu begreifen, wie der Rückweg vom Studio der Kantischen Kritik zur neuen Prüfung, besonders des Spinozischen Systems, vorzüglich an der Hand des Herrn Jacobi, zum autothetischen Realismus führen kann. Aber wer den Skepticismus verstanden haben will, der muß nicht durch Formeln, sie mögen lauten wie sie wollen, Realität und realistische Thätigkeit des Ich demonstriren wollen. Der gründliche Skeptiker erkennt überall keine solchen Demonstrationen, durch die irgend eine Art von Realität erreicht werden soll, für gültig an.

Man hat jetzt der Idealismen so vielerley erfunden und durch einander geworfen, daß es rathsam ist, sich dieses Nahmens, so viel als möglich, zu enthalten. Wer mit freyer Skepsis, nicht im Geiste eines gegebenen Systems, zu philosophiren anfängt, kann unmöglich mehr als zweyerley einander widersprechende Idealismen anerkennen, den dogmatischen und den skeptischen. Skeptischer Idealismus und Skepticismus überhaupt sind am Ende Eins und Dasselbe. Der Skeptiker verlangt, um widerlegt zu werden, einen Beweis, daß der Begriff der Realität nicht bloß in unsrer Vorstellung wirklich ist. Da nun jede Demonstration, durch die ein solcher Beweis versucht wird, doch nie mehr als die Nothwendigkeit des logischen Zusammenhanges unsrer Begriffe als intellectueller Vorstellungen beweiset, so nimmt der Skeptiker überhaupt nichts Wirkliches als seine Vorstellungen, und selbst diese nur auf Glauben an; und deßwegen ist er, sofern Vorstellungen überhaupt, nach alter Terminologie, Ideen heißen, Idealist. Wer aber, um die, logisch nur voraus gesetzte, Realität zu erklären und den Streit, der über das Ding an sich geführt wird, zur dogmatischen Entscheidung zu bringen, das Ich für das alleinige Princip der Realität erklärt und seine

Behauptung auf Grundsätze, d. i.: logisch-nothwendige Combinationen von Begriffen, gründet, und in realistischem Sinne weiter über das Wissen als Thätigkeit des Ich räsonnirt; der mag seine Metaphysik durch Sätze und Gegensätze verstecken, wie er will: er ist und bleibt in den Augen des Skeptikers, der sich nicht mit erdichteten Skepticismen befaßt, ein Metaphysiker, sofern er autothetischer Realist ist; und der reine Skepticismus ist durch die autothetische Metaphysik so wenig als durch die heterothetische widerlegt.

Wie nun auch immer unsre apodictische Kritik des Skepticismus zum Beschlusse ausfallen mag; unsrer logischen Apodictik gemäß müssen wir dem Skeptiker dieses einräumen: daß diejenige Realität, die logisch immer voraus gesetzt wird, logisch nicht gefunden, d. h.: überall durch keinen Grundsatz, er laute wie er will, weder autothetisch noch heterothetisch, demonstrirt werden kann: denn jede Demonstration verliert sich in den ewigen Diallelus der logischen Voraussetzung, durch die in hyperlogischem Sinne nun und nie etwas gesetzt wird.

Das Princip einer reinen Transscendental-Philosophie, die bloß den Begriff des Wissens verfolgt, aber nicht von der Metaphysik, deren Möglichkeit sie erst finden will, ihr Fundament borgt und dadurch sich selbst widerspricht, ist also auf der einen Seite so wenig das Ich, als auf der andern das Ding an sich. Was keines von beyden ist, scheint Nichts zu seyn. Ob es das ist, soll das folgende Kapitel untersuchen.

Drittes Kapitel.

Vom transscendentalen Elementar-Princip.

Wenn der Skeptiker, von der Logik selbst geleitet, den Dogmatiker mit allen seinen Dogmen als einen Menschen, der in den Wind spricht, zuletzt stehen läßt, so geräth er doch auch in keine kleine Verlegenheit, so bald man ihn fragt: was er denn unter der Realität versteht, die er demonstrirt haben möchte. Mit der Antwort: „Ich weiß nicht;“ kommt er hier nicht los: denn wer nicht einmahl weiß, was er will, ist, wir wissen, was.

So bald der Skeptiker miträsonniren will, muß er die Gründe seines Räsonnirens angeben, also vor allen Dingen die Begriffe rechtfertigen, durch die er räsonnirt. Nun hat es bis diesen Tag noch kein Mensch so weit gebracht, uns sagen zu können, was etwas ist, und keiner wird es so weit bringen; denn alle Begriffe ohne Ausnahme setzen das Etwas, als begreiflich, immer voraus, indem sie nichts anderes sind, als Bestimmungen des Etwas im Verstande. Auf dem Fechtboden der Disputation hat also freylich der Skeptiker, selbst, wenn er gestehen muß, daß er nicht mehr fechten kann, doch noch keine Ursache, sich für überwunden zu bekennen; denn er kann dem Dogmatiker zurufen: „Gieb mir Waffen, damit ich fechte! Was etwas ist, fühle ich, weiß es aber nicht, weil ich überhaupt nichts weiß. Du aber, deines Orts, der du etwas zu wissen behaupteſt, weißt so wenig, als ich, zu sagen, was etwas ist, und weißt also auch nichts. Das ist es gerade, was ich sagen will.“ — Aber nach dieser offenherzigen Aeußerung kann nun auch der Dogmatiker schließlich antworten: „Wenn du denn schlechterdings gar nichts weißt, so weißt du auch nicht, was du sprichst; und wir sind, zu meiner vollkommenen Befriedigung, mit einander fertig.“

Wahrlich, der Ernst eines Cato könnte erschüttert werden, wenn man den logischen Kinderspielen nachdenkt, durch die sich ernsthafte Männer als Erklärer des Etwas oder des Seyns zu zeigen der Mühe werth fanden. *) Von der andern Seite kann man freylich den Dogmatikern nicht verdenken, daß sie den Begriff des Seyns vor allen andern Begriffen zu retten suchten: denn ist dieser Begriff nicht begründet, so ist auch der Unterschied zwischen Seyn und Scheinen ohne Grund. An diesem Unterschiede aber hängt aller Streit über Wahrheit und Irrthum, und

*) *Aliquid* est, — sagt Wolf, — cui *aliqua* respondet notio. Siehe in der *Ontologia*, §. 59. Desgleichen: *Ens* est, quod *existere* potest. Eben das., §. 134. — Und so mehrere Wolfianer. — Anders klingt es denn doch, wenn Leibnitz sagt: „Ich möchte wohl wissen, wie wir die Vorstellung von einem Wesen haben könnten, wenn wir nicht selbst Wesen wären und das Wesen in uns fänden.“ *Nouv. Essais*, Liv. I, Ch. 1. — Man vergleiche damit noch das treffliche Schluß-Kapitel in der *Analytic. posterior.* des Aristoteles, wo dieser kühne Dogmatiker im Grunde zugesteht, daß der Verstand das Seyn nicht finden kann.

über Dogmatismus und Skepticismus. So bald man diesem Streite den Begriff des Seyns oder der Realität, ohne darüber einverstanden zu seyn, zum Grunde legt, ist der Streit nicht nur unendlich; er kann vernünftiger Weise nicht einmahl anfangen. Denn in dem Augenblicke, da der dogmatische Demonstrator, um Schlüsse zu machen, das Seyn dem Scheinen entgegen stellt, — und ohne diese Entgegenstellung hebt alle Disputation über Wahrheit und Irrthum sich selbst auf, — läugnet oder bezweifelt der Skeptiker den Grund eben dieser Entgegenstellung, und schließt eben daraus, daß die Disputation über Wahrheit und Irrthum für Geschöpfe, wie wir, ein Streit über Nichts sey.

Da nun das Seyn an sich allem unserm Denken und Dichten unbezweifelbar zum Grunde liegt, so daß, wenn wir es aufheben, mit unserm ganzen Wissen, wir selbst zu Nichts werden, so orientiren wir uns vernünftiger nach diesem Begriffe, als nach den Begriffen von Ding an sich und Ich oder Nicht-Ich. Beyde Begriffe, das Ich so wohl als das Ding an sich, ruhen, als Begriffe im Verstande, auf dem Begriffe des Seyns überhaupt. Die Philosophie,

als Wissenschaft in Begriffen, muß den höchsten aller Begriffe aufsuchen, den Begriff, der durchaus Alles umfaßt und über den hinaus kein Begriff möglich ist. Dieser Begriff ist nun zuverlässig nicht das Ich. Der Begriff des Ich hat gar keinen speculativen Sinn, so bald man ihm nicht ein Object oder Nicht-Ich identisch zugesellt. Zu behaupten, daß das Ich sich selbst setzt, sich selbst dem Nicht-Ich entgegen setzt, und deßwegen zuletzt doch das Princip aller Principien ist, haben wir schlechterdings keinen Grund. Die logische Nothwendigkeit der Voraussetzung des Ich vor allem Denken ist nicht dringender als die Voraussetzung der Objecte vor allem Denken; denn ohne das Ich denke ich nicht, und ohne Objecte denke ich nichts. Und in keinem Falle beweiset die logische Voraussetzung mehr als eben diese Voraussetzung, das ist: den trostlosen Diallelus. Sollten wir also auch in der practischen Apodictik dem Ich eine höhere Bedeutung zu geben, und vielleicht dadurch die ganze Philosophie practisch zu begründen uns genöthigt sehen, so dürfen wir doch, als Philosophen, den Uebergang von der Speculation zur Praxis nur dadurch suchen, daß wir zuerst uns nach dem Höchsten umsehen, das theore-

tisch im Verstande ist; und im Verstande steht das Ich sogar unter dem Dinge an sich; denn das Ich ist im Verstande nur, sofern es selbst ein wahres Ding an sich ist. Die Dinge an sich machen im Verstande zusammen die Welt aus: und ob ich die Welt heterothetisch aus Monaden oder autothetisch aus jedem sich selbst setzenden Ich bestehen lasse, ist nur scheinbar zweyerley; denn indem das Ich Alles, das Denkende und das Gedachte, setzt, ist die Welt in jedem Ich und mit jedem Ich. Gerade so ist, nach Leibnitz, die Welt in jeder Monas und mit jeder Monas, indem die Monas nicht aus sich hinaus wirken kann und keine Einwirkung von andern Monaden annimmt, als durch das Band der prästabilirten Harmonie, d. i.: durch den ewigen Willen der Gottheit. *)

*) Leibnitz, dessen System das Universum umfaßte, ging in seinem Dogmatismus doch nicht so weit, die Wahrheit: Ich bin; demonstriren zu wollen. Er nennt diesen Satz eine *Proposition de fait*, die sich bloß auf unmittelbare Erfahrung gründe. Wie das Ich mit der Existenz zusammen hängt, sagt er, kann nur Gott begreifen. Siehe in den *Nouv. Essais*, Liv. IV, Ch. 7.

Auch mit dem Begriffe der Welt dürfen wir nicht anfangen. Mit diesem überschwenglichen Begriffe, der alles Seyn objectiv und subjectiv zusammen faßt, endigt der Verstand in der That, sofern ein Zusammenfassen des Seyns denkbar ist. Nun ist alles Denken, als Synthesis, ein Zusammenfassen. So bald also der Verstand das Seyn an sich, wie das scheinbare Seyn in der sinnlichen Vorstellung einzelnen Objecten zuerkennt, sind die einzelnen Objecte nur mit andern Objecten da: also überall nur in so fern wirklich da, als sie mit andern Objecten da sind; also zuletzt alle nur in so fern da, als die Welt ist. Aber das Zusammenfassen des Seyns setzt ein getrenntes Seyn voraus, dessen objective Möglichkeit durch den Gedanken der Trennung nicht gegeben wird. Also ist der Begriff der Welt entweder vom Begriffe des Seyns überhaupt abhängig, oder er fällt mit diesem Begriffe zusammen.

Der Begriff des Daseyns bleibt uns als der einzige Elementar-Begriff übrig. Aber mit diesem Begriffe können wir uns dem Skeptiker nicht nähern. Wir wählen also lieber einen andern Begriff, der den Skeptiker mit dem Dogmatiker sicher auf Einen Punct

zusammen führt. Dieser Begriff, mit dem denn auch die Philosophie als Wissenschaft in Begriffen anfangen muß, ist die Idee des Absoluten.

Was ist das Absolute? Wer uns das lehrt, der hat den Streit der Philosophen geendigt. Aber wird es jemahls ein Mensch dem andern gründlich lehren können?

Wir müssen einmahl, um dem Skeptiker auch darin willfährig zu seyn, — denn ihm gelten doch Ideen ungefähr so viel wie Gefühle, — mit der Erinnerung an ein Gefühl anfangen. Es giebt ein Gefühl, das jeder kennt; ein in seiner Art so einziges Gefühl, wie das Absolute als Idee einzig ist; ein Gefühl, das die überschwengliche Idee des Absoluten in den Tiefen des Bewußtseyns wie ein Schatten begleitet. Wir nennen dieses Gefühl Ueberzeugung. Nur als denkende Wesen sind wir dieses Gefühls fähig; denn wo es ist, ist es das Resultat eines Gedankens. Wo es wirklich aus einem Gedanken entspringt, bemeistert es sich unsers ganzen Wesens. Wir fühlen uns, wenn wir überzeugt sind, in unserm Innersten durch ein unnennbares Etwas gebunden, und doch so wenig gedrückt oder erniedrigt, daß wir gerade dann den Triumph unsrer

Geistesfreyheit feyern, wenn wir stehen bleiben müssen bey dem, was uns überzeugt. Wir finden dann in diesem Gefühle die Ruhe, die der Preis alles geistigen Strebens ist, mit dem Ziele, nach dem wir strebten. Wir sind befriedigt im eigentlichsten Sinne des Worts.

Wir sehen die Ueberzeugung, wie Alles, was wir zu beurtheilen versuchen, zuerst als ein Factum an; und als Gefühl wird sie auch immer so angesehen werden müssen. Als Factum fühlen wir im Moment der Ueberzeugung auch die Nothwendigkeit, die der distinctive Character des überzeugenden Gedankens ist. Mit dieser Nothwendigkeit verbinden wir die Idee der Wahrheit, die uns auf gleiche Art fühlbar wird. Und alle diese Gefühle und Begriffe mit allen ihren Modificationen und Bedingungen, mit allen Unterschieden zwischen Ueberzeugung und Ueberredung, zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Seyn und Scheinen, kurz, mit allen Bestimmungen, deren wir als fühlende Intelligenzen nur irgend fähig sind, stehen unter der Idee des Absoluten, mit der Alles gedacht ist.

Wenn nun der Skeptiker allen dogmatischen Demonstrationen die Bündigkeit, d. i.: die Kraft der Ueberzeugung, abspricht und alle Merkmahle des Seyns

und der Wahrheit bezweifelt, hat auch er die Idee des Absoluten vor Augen, von der sein Skepticismus ausgeht. Gibt er dieses nicht zu, dann erst, aber nicht eher, können wir ihm ohne Unbilligkeit antworten, daß er nicht weiß, was er will, und daß in seinem Zweifel weder Sinn noch Vernunft ist. Sinn und Vernunft sollen durch die Idee des Absoluten ausgeglichen werden. Wer eine solche Ausgleichung für unmöglich erklärt, eben um der Idee des Absoluten willen, die allen Demonstrationen das Siegel der Wahrheit aufdrückt oder versagt, der ist ein gründlicher Skeptiker. Denn auch der Begriff des letzten Grundes, den wir logisch = x ins Unendliche setzen mußten, fällt als transscendentaler Begriff mit dem Absoluten zusammen.

So ist denn die, alles Wissen anfangende und beschließende, Idee des Absoluten das wissenschaftliche Transscendental-Princip, das die Transscendental-Philosophie mit der Logik verbindet.

Die Logik, als Wissenschaft des bloßen Denkens, bedarf der Idee des Absoluten nur wie alle Wissenschaften ihrer bedürfen, um als Wissenschaft überhaupt begründet zu werden, nicht, um eine Wissenschaft für sich zu seyn. Für sie ist das Absolute das Vorausge-

setzte, das = x bloß gedacht zu werden braucht, um die Begriffe und Grundsätze verstandesmäßig an irgend etwas Letztes zu knüpfen. Dieses Vorausgesetzte ist daher auch der letzte logische Beweisgrund, oder überhaupt der letzte logische Grund. Da aber dieses Letzte zum bloßen Denken nicht weiter gehört, als in so fern es voraus gesetzt wird, so kann eben deßwegen die Logik sich selbst nicht als Wissenschaft begründen, indem eine Voraussetzung, als letzter Grund gedacht, selbst logisch ein Widerspruch ist. Eben dadurch, daß die Logik das Absolute aus ihrer eignen Sphäre ausschließt, wird die Unterscheidung des Denkens und Wissens möglich. Sofern wir nun ohne Voraussetzung des Absoluten auch nicht denken können, ist es wieder dasselbe Princip, das Denken und Wissen vereinigt. Also ist es überhaupt das Princip der Transscendental-Philosophie, als der Wissenschaft des Wissens in Begriffen.

Die Idee des Absoluten ist denn auch der Begriff, durch den wir Beweise für Daseyn in sich, d. i.: für absolutes Daseyn, suchen. Ehe sich irgend ein System dem Verstande darbieten kann, muß das Absolute gedacht werden. Das in sich und jenseits aller Vor-

stellung als wirklich gedachte Etwas ist das absolute Etwas, dessen Daseyn, als durch sich selbst gegeben, nur in so fern gedacht werden kann, als das Absolute überhaupt gedacht wird. Der Begriff des in sich Wirklichen ist nichts anderes als der Begriff des Wirklichen überhaupt in der Vernunft vollendet, d. i.: fixirt durch das Princip des Absoluten.

Es fragt sich also: Ist denn das Wirkliche, abstrahirt vom Princip des Absoluten, überall noch etwas? Wenn es da noch etwas ist, so ist es wenigstens nichts Denkbares; denn über das Absolute können wir schlechterdings nicht hinaus denken. Alles Denken ist Relation, d. i.: Beziehung auf das Absolute; und alles Gedachte, sofern es bloß gedacht wird, ist relativ, d. i.: nur durch die Beziehung auf das Absolute im Verstande wirklich. Diese Relation, die zunächst die Begriffe betrifft, übertragen wir denkend auf alle Vorstellungen. Sofern eine Vorstellung überhaupt nicht das Absolute ist, ist jede Vorstellung relativ, d. i.: nur in so fern etwas, als sie sich auf das Absolute bezieht. Also erkennt der Verstand das Wirkliche überhaupt nur in so fern apodictisch an, als es mit dem Absoluten zusammen fällt. Der Metaphysiker, der sich von dem

Transscendental-Philosophen dadurch trennt, daß er in Begriffen über das Absolute hinaus gehen will, um das durch sich selbst gegebene Seyn noch auf eine andere Art als durch die Idee des Absoluten zu verstehen, hört auf, überall etwas, und nahmentlich sich selbst, zu verstehen. Metaphysik, als eine der Transscendental-Philosophie entgegen gesetzte Wissenschaft, ist also etwas durchaus Unbegreifliches. Daraus wird aber begreiflich, wie beyde Wissenschaften, als entgegen gesetzte Wissenschaften gedacht, einander wechselseitig voraus setzen, wie wir im vorigen Kapitel fanden. Das Spiel dieser wechselseitigen Voraussetzung ist nichts weiter als Analyse des Widersinnes, der entsteht, wenn man Seyn und Wissen trennt, wovon die unmittelbare Folge ist, daß man nach Belieben entweder Dieses Jenem oder Jenes Diesem zum Grunde legen kann. Deßwegen kam auch den geist- und talentreichen Metaphysikern, die wußten, was sie dachten, eine Trennung der Metaphysik von der Transscendental-Philosophie gar nicht in den Sinn. Den letzten Grund des Wissens und des Seyns faßten sie zusammen im Begriffe des letzten Grundes überhaupt; und ihr Demonstrations-Princip war immer das Princip des Absoluten.

Aber, fragt man billig, wenn dem so ist, fällt denn nicht überhaupt aller vernünftige Unterschied zwischen Metaphysik und Transscendental-Philosophie rein weg? Und dieser Unterschied sollte doch mit dem transscendentalen Elementar-Princip gefunden werden!

Wenn der Metaphysiker und der Transscendental-Philosoph einander gründlich verstehen, fällt der Streit über die Principien zwischen ihnen in der That rein weg, und es bleibt nur der Streit über den Nahmen der Wissenschaft und über ihre Ausführung übrig. Will aber der Transscendental-Philosoph, der, sehr vernünftig, vom Begriffe des Wissens ausgeht, den Metaphysiker, der, eben so vernünftig, das Seyn vor Augen hat, befriedigen oder widerlegen, so darf auch er, seines Orts, das Seyn nicht von dem Wissen trennen, oder der alte Widersinn hebt von neuem an. Er ist als gründlicher Transscendental-Philosoph verpflichtet, das Seyn mit dem Wissen zu finden, indem er beweiset, daß Eins ohne das Andere überall nicht gefunden werden kann. Nun liegt aber im Denken nie ein Seyn, so wenig wie das Absolute im Denken liegt. Also ist eine Transscendental-Philosophie, die mit Sätzen, d. i. mit Formeln anfängt, auch deßwegen, weil alle For-

meln Relationen sind, keinesweges eine Lehre, die dem Metaphysiker vernünftiges Stillschweigen abnöthigen könnte.

Wenn wir jetzt nach der Idee des Absoluten den Skeptiker mit dem Dogmatiker überhaupt, er heiße Metaphysiker oder Transscendental-Philosoph, seine Verhandlungen anfangen lassen, so wird der Skeptiker nicht läugnen, daß das Absolute eine Idee ist. Alle seine Zweifel beziehen sich ja auf diese Idee. Er wird also ferner die subjective Nothwendigkeit dieser Idee zugeben. Gäbe er sie nicht zu, so könnte er nicht einmahl als Skeptiker räsonniren; denn ohne irgend etwas Nothwendiges zu denken, ist überall kein Denken möglich; und auch der Begriff der letzten Nothwendigkeit, an dem alles Wissen und Zweifeln hängt, fällt mit der Idee des Absoluten zusammen. Was will denn nun eigentlich der Skeptiker, wenn er die subjective Nothwendigkeit der Idee des Absoluten nicht bezweifelt, und doch, um überzeugt zu werden, noch mehr verlangt? Einen Beweis will er, daß die nothwendige Idee noch mehr als Idee, mehr als Vorstellung überhaupt ist. Was dieses Mehr seyn könnte, vermag er nicht zu sagen; so wenig er sagen kann, was

das Absolute als Idee ist. Aber er fühlt, subjectiv, unläugbar, was er meint, und nennt es mit dem bekannten Worte: Realität. Er trägt, wie der Dogmatiker, ein unaustilgbares Bedürfniß, das durch keinen Gedanken befriedigt wird, im Innersten seiner Seele. Für dieses Bedürfniß sucht er durch Ueberzeugung von dem, was er Realität nennt und was er weiter nicht als durch sein Gefühl zu bestimmen wagt, endliche Befriedigung; und diese sucht er in allen Demonstrationen vergebens. Das Princip der Transscendental-Philosophie erkennt er an, aber nur als regulatives Princip, wie es im Kantischen Systeme heißt, nur als einen idealischen Ruhepunct, der die Ramificationen der Vorstellungen logisch zusammen hält, ohne etwas mehr zu bedeuten.

Wer den gründlichen Skepticismus bis auf diesen Punct begleitet hat, und ihn dennoch durch das Kantische System für widerlegt hält, der muß ganz eigne Begriffe von Widerlegungen haben; denn auf dem Lehrsatze: daß das Princip des Absoluten bloß regulativ ist, ruht der ganze zweyte Theil der Kantischen Vernunft-Kritik, der die Widerlegung der alten Metaphysik enthält. Der Skeptiker läßt sich diesen Lehr-

satz mit allen seinen Folgen nicht nur gern gefallen; er nimmt ihn als Fundament des Skepticismus in besondern Schutz: aber er fährt fort, zu folgern, und kehrt eben diesen Lehrsatz gegen das Kantische System. Auch dieses System muß doch auf etwas ruhen. Ist dieses Etwas das Regulativ-Absolute als nothwendige Idee, und bloß als Idee, so ist das ganze Kantische System reiner Skepticismus; denn die subjective Nothwendigkeit der Ideen als Ideen bezweifelt kein gründlicher Skeptiker. Ist aber das Etwas, auf dem das Kantische System ruht, mehr als Idee; ist es ein so genanntes Ding an sich, — ein autothetisches oder ein heterothetisches, — und läßt sich, nach dem ersten Theile der Vernunft-Kritik, das Ding an sich aus der Nothwendigkeit, es zu denken, als ein in sich wirkliches Ding demonstriren: so streitet das Kantische System vergebens gegen die alte Metaphysik; denn diese demonstrirt, genau auf dieselbe Art, die Wirklichkeit übersinnlicher Objecte aus der Nothwendigkeit, sie zu denken. *)

*) Von dem Verfasser einer Vernunft-Kritik denken, daß er sein ganzes System auf einen Widerspruch habe gründen können, ziemt sich eben so wenig, als den vortrefflichen

Alſo: Da das Princip des Abſoluten das einzige Transſcendental-Princip iſt, mit dem die Philoſophie als Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften in Begriffen anfangen kann; da ferner der Skepticismus dieſes Princip nicht bezweifelt, aber es nur für regulativ anerkennt und eben darauf ſeinen Skepticismus gründet: ſo iſt der Skepticismus entweder gar nicht widerlegbar, oder nur durch ein Syſtem widerlegbar, das mit der regulativen Idee des Abſoluten zugleich von einem conſtitutiven, d. i.: Realität enthaltenden, Princip ausgeht.

Aber kommen wir denn nicht, wenn dem ſo iſt und wenn wir bey dem Skepticismus uns nicht beruhigen können, unvermeidlich zur alten Metaphyſik zurück? Männern, die dieſes Syſtem, ganz, wie es iſt, annahmen, eine Kurzſichtigkeit zuzutrauen, die ſie gehindert hätte, einen ſolchen Fundamental-Widerſpruch zu bemerken. Der feſte Grund und Boden der Erfahrung dürfen nur als feſt voraus geſetzt werden; und das Kantiſche Syſtem kommt als das conſequenteſte Meiſterwerk zum Vorſcheine. Nur wenn dieſe Vorausſetzung, die ſich der natürliche Verſtand ſo gern gefallen läßt, bewieſen werden ſoll, fängt der Streit über die Principien ganz von vorn an.

Und wie läßt sich eine Widerlegung des Skepticismus als möglich denken, wenn man verstanden hat, daß das Absolute die höchste aller Ideen ist und daß wir mit allen möglichen Ideen doch nicht weiter kommen als zur Anerkennung des subjectiven Inhalts eben dieser Ideen als Vorstellungen, die niemand bezweifelt?

Hier ist es Zeit, den Weitläuftigkeiten, in denen wir uns sonst noch lange herum bewegen könnten, ein Ende zu machen durch eine entscheidende Frage, die wir allen Skeptikern, Metaphysikern und Transscendental-Philosophen vorlegen: Woher die Idee des Absoluten?

Mit der Beantwortung dieser Frage fängt alles Wissen entweder apodictisch, oder ins Unendliche skeptisch an. Das folgende Kapitel soll untersuchen, ob die Vernunft nicht selbst gebietet, einen Knoten, den der Verstand durch Grundsätze in Ewigkeit nicht lösen wird, durch ein Princip, das der Vernunft selbst zum Grunde liegt, zu zerhauen.

Viertes Kapitel.

Vom absoluten Real-Princip.

Pflicht und Beruf des Philosophen ist es, vor allen Dingen die Sache des Verstandes zu führen; denn nur verstehend, das ist: in Grundsätzen Begriffe sammelnd, lernen wir deutlich, was wir wissen und was wir sollen. Aber wenn nun der Verstand selbst mit seiner Gesetzgebung seine Schranken findet; wenn es logisch klar und dargethan ist, daß der Verstand durch Grundsätze und Begriffe nicht einmahl sich selbst versteht, wenn er auf Beweise und auf Principien als Beweisgründe dringt, und in sich, das ist: in Begriffen und Regeln, statt eines letzten Beweisgrundes, nur eine ewige Voraussetzung findet; wenn so das Ziel des Denkens durch Denken entdeckt ist: dann fragen wir denkend zuletzt: Woher das Ziel? Und was denke ich mir denn zuletzt unter dem Ziele?

Was der Polar-Stern dem Schiffer, das ist der Vernunft das Absolute. Was dem Schiffer der Compaß, das ist dem Philosophen der Verstand. Aber so gewiß der Polar-Stern nicht im Compasse zu suchen ist, so gewiß sucht der Philosoph das Absolute vergebens

im Verstande. Sofern es gedacht ist, ist es im Verstande ohne Zweifel. Aber sofern es gedacht, d. i.: Begriff ist, ist es nicht mehr das Absolute, das der Verstand allen Begriffen voraus setzt. Es ist nicht logisch-constitutiv, so daß durch den Begriff das Object gegeben würde. Wie könnte auch je ein Object durch einen Begriff gegeben werden? Aber es ist auch, sofern es nicht bloß gedacht wird, zuverlässig mehr als regulativ; und es wird nicht bloß gedacht; es ist, wie überall etwas ist, sofern es zusammen fällt mit dem Begriffe des wahren Seyns.

Wahres oder absolutes Seyn ist Eins und Dasselbe. Das ist nicht, in dem Sinne der letzten Entscheidung, was nur im Verstande, d. i.: in Relationen, oder was überhaupt nur in der Vorstellung ist. Der Begriff des Seyns ist kein Seyn. Sätze sind; aber nur wahr oder falsch, d. i.: als Relationen etwas, sofern überhaupt etwas Absolutes ist. Ist absolutes Seyn ein bloßer Begriff, so sind wir selbst bloße Begriffe; denn wir sind, indem wir wissen, fühlen und handeln. Das Anerkennen unser selbst ist der Canon der Beurtheilung aller Realität. Wir wissen nicht, ob nicht etwas noch auf ganz andere Art seyn kann, als wir sind und als wir

Daseyn zu fassen vermögen; aber wir behaupten mit Grunde, — denn unser Seyn ist der Grund alles Behauptens, — daß nichts ist, was nicht in sich selbst ist, wie wir in uns selbst sind.

Aber was ist das: „in sich selbst seyn?“ Was ist überhaupt Seyn? — Wer das im Ernste fragt, für den gibt es keine Philosophie. Jede Frage, die sich mit: „Was ist?“ anfängt, setzt, wie es auch deutlich die Worte sagen, Seyn immer voraus; und ohne diese Voraussetzung ist durchaus kein Sinn in der Frage. Wer fragt: „Was ist das?“ der will die voraus gesetzte Realität denkend durch Prädicate, d. i.: durch Relationen bestimmen. Nun läßt sich aber jede philosophische Frage in die Formel: „Was ist das?“ einkleiden. Philosophiren, und absolut gründlich erklären, was ist, ist Eins und Dasselbe. Also setzt alle Philosophie, um nur denkbar zu seyn, Daseyn als etwas durchaus Unerklärbares, d. i.: durch kein einziges Prädicat einem höhern Classen-Begriffe Unterzuordnendes, voraus; denn etwas erklären, oder ein gegebenes Object dem allgemeinern Begriffe eines andern Objects unterordnen, ist wieder Eins und Dasselbe. Der Begriff des Seyns ist, wie man rela-

tiv sprechen kann, der allgemeinste, oder, wie man philosophisch sprechen soll, der einzig-absolute Classen-Begriff. Also, Seyn erklären wollen, heißt: einen Widersinn wollen, der alles Denken aufhebt. *)

Weiter. Alles Denken, sofern es in Begriffen anfängt, ist Synthesis. Damit aber das Denken in Begriffen anfangen könne, muß etwas Begreifliches, wär' es auch nur in einer einzigen Beziehung begreiflich, gegeben seyn. Dieses Gegebene ist eben das, was wir denken. Selbst indem der Verstand in Kantischen Kategorien sich selbst denkt, muß er durch sich

*) Wer die Kategorien des Aristoteles kennt, die höchste Classen-Begriffe, also ganz etwas Anderes als die Kantischen Kategorien, seyn sollen, der wird wissen, daß die οὐσία, — das Seyn oder das Ding, — denn Prädicat oder Subject ist hier völlig einerley, — schon im Aristotelischen Systeme sich immer über die andern Kategorien erhebt. Porphyr, der Aristoteliker, nennt die οὐσία die Gattungsgattung, (τὸ γενικώτατον γένος.) — Wäre dem Aristoteles nicht ein wenig zu sehr darum zu thun gewesen, die angebornen Ideen des Plato und die idealischen ὄντως ὄντα außer Credit zu setzen; so hätte er als Logiker finden müssen, daß er mit seinen Kategorien etwas Unmögliches suchte: denn da alles empirische Abstrahi-

selbst als virtueller Verstand oder als wirkliche Denkkraft gegeben seyn. Also liegt das Virtuelle, oder, was eben das sagt, das Reelle, in jeder möglichen Beziehung dem Denken schon als gegeben zum Grunde. Also widerspricht es zweytens der Natur des Denkens selbst, Realität durch Denken auch nur finden zu wollen.

Drittens. Auch Schlüsse, sofern ihr Fundament Synthesis ist, setzen etwas Gegebenes voraus, das durch den Schluß beurtheilt wird. Die logische Apodictik hat gelehrt, daß Schlüsse als erweiternde Urtheile überhaupt nur in so fern angesehen werden können, als sie von neuen Objecten unterstützt ren oder Bilden allgemeiner Erfahrungsbegriffe immer etwas voraus setzt, wovon abstrahirt wird, und da dieses empirisch nie voraus bestimmt werden kann; so geht die empirische Abstraction, wie die Erfahrung, ins Unendliche. Nur an den Begriff des Seyns, sofern er nicht empirisch ist, stößt sich das Denken. Das Etwas, oder Ding, oder Wesen, ist absoluter, und nicht empirischer Gattungsbegriff. Alle empirische Gattungsbegriffe zielen auf höhere, indem sie auf das Absolute zielen, das empirisch-unerreichbar ist. Deßwegen geht auch die Möglichkeit empirischer Erklärungen vermittelst neuer Gattungsbegriffe ins Unendliche.

werden, d. h.: sofern durch den Schluß ein schon gefundener Begriff mit einer neuen Conception verbunden, und dadurch logisch noch ein Mahl gefunden wird.

Da nun, diesem gemäß, ein Schluß, als Denk-Act, nichts weiter als Synthesis ist und zu seiner logischen Möglichkeit selbst schon etwas Gedachtes in Begriffen voraus setzt; so folgt drittens, daß Realität auch durch keinen Schluß gefunden werden kann, sofern nämlich, wie schon gesagt, das Fundament der Schlüsse Synthesis ist.

Endlich ist es auch vergeblich, das Seyn in irgend einem Gefühle aufzusuchen, weil den sensitiven wie den intellectuellen Vorstellungen das Seyn, als etwas, worauf sich das Fühlen bezieht, voraus gesetzt wird.

Und nun haben wir die nöthigen Prämissen vor uns, um die Schlüsse zu ziehen, die, — als entscheidende Antworten auf die entscheidende Frage: „Woher die Idee des Absoluten?“ — das Wissen entweder apodictisch oder ins Unendliche skeptisch begründen müssen.

Vorher nur noch eine kleine Einleitung. Wir reden in der Philosophie von Seelenkräften, und können psychologisch nicht umhin, so zu reden.

Indem wir durch Verstand die Einheit unsers Wesens suchen, als ob sie sich nicht von selbst verstünde, zerstückeln wir uns selbst in Gedanken, als ob wir etwas Mannigfaltiges vor uns hätten; und dieses Verfahren ist unvermeidlich, weil wir uns nur in so fern beurtheilen können, als wir selbst mannigfaltig, d. i.: einem Vorstellungswechsel unterworfen sind. Indem wir nun zu der Mannigfaltigkeit mannigfaltige Principien in uns suchen, denken wir uns als Seelen, d. i.: als sich selbst beurtheilende Dinge, — eine seltsame, und doch so natürliche Vorstellung; — und indem wir die Principien der Mannigfaltigkeit in uns empirisch vertheilen und sie in dieser Vertheilung durch den Begriff der Causalität fixiren, nennen wir die Principien in uns Seelenkräfte.

Als Psychologie mußte die Philosophie natürlich so anfangen; und noch immer fängt sie subjectiv so an, wenn wir sinnlich-vernünftige Individuen uns selbst zu verstehen anfangen. Sie ist dann nichts weiter als Psychologie. So ist es gekommen, daß die Zahl der so genannten Seelenkräfte sogar vom Sprachgebrauche abhängt und in jeder Sprache anders bestimmt werden muß, weil die Erfinder der

Sprachen, als Psychologen ohne transscendentale Rücksicht auf ein letztes Princip und überhaupt ohne System, oft mehrere Vorstellungen in Einem Begriffe auffaßten, während andere eben so wenig systematische Volks-Psychologen von andern Vorstellungen ausgingen. Wer nicht fähig ist, durch Bewußtseyn sich über die, großen Theils willkührlichen, Begriffe der so genannten Seelenkräfte zur Einheit in sich selbst zu erheben, der ist ein Sclave des psychologischen Vorurtheils. Wer aber durch das bunte Spiel der Vorstellungen einmahl bis zu einem Princip der Principien durchgesehen hat, der muß sich auch durch den schalen Vorwurf, daß er neue Seelenkräfte erfinden wolle, nicht in seiner freyen Forschung stören lassen. *)

Und nun wollen wir versuchen, die Schlüsse, zu denen wir die Prämissen gefunden haben, so schulge-

*) Schon Baco, der selbstdenkende Methoden-Lehrer, sagte in der Vorrede zu seiner *Instauratio magna*: *Dum falsas mentis opiferes* mirantur homines ac celebrant, *veras* eiusdem *quae esse possint* praetereunt et perdunt; restabat illud unum, ut res *de integro* traetetur. —

recht, als möglich, zu ziehen. Man sieht bey der Gelegenheit noch ein Mahl, wie viel Schlüsse selbst da werth sind, wo sie uns nur die Schranken unsrer Schlußfähigkeit entdecken.

Erster Schluß. Allem Denken liegt ein Seyn zum Grunde, auf welches sich alle Gedanken und Urtheile beziehen.

Nun kann dieses Seyn eben darum, weil in ihm mehr als Gedanke in jeder Beziehung gedacht und weil es allem Denken unbedingt voraus gesetzt wird, nicht durch Denken gefunden werden.

Folglich ist entweder das Seyn, auf dem alles Denken ruht, etwas Eingebildetes und im Grunde Nichts, oder es muß ein absolutes Erkenntnißvermögen geben, das selbst der Vernunft zum Grunde liegt und durch welches alles Seyn apodictisch gefunden wird.

So fand Kant, indem er de integro anfing, die Begriffe von Form und Anschauung, die im Sinne aller frühern Philosophien unverständlich sind und allen Denen, die nicht de integro anfangen können oder mögen, immer unverständlich bleiben werden.

Zweyter Schluß. Das Seyn, das allem Denken zum Grunde liegt, liegt auch allem Gefühle zum Grunde.

Nun kann dieses Seyn eben darum, weil es allem Gefühle zum Grunde liegt, und selbst im Gefühle nur dasjenige ist, worauf sich das Gefühl bezieht, als wahres Seyn eben so wenig gefühlt als begriffen werden.

Folglich darf das absolute Erkenntnißvermögen, durch welches das Seyn, wenn es anders mehr als Nichts ist, apodictisch gefunden wird, nicht mit dem Gefühlsvermögen, sofern dieses als Vermögen schon Realität voraus setzt, verwechselt werden.

Dritter Schluß. Das Seyn wird, sofern es, als durch ein absolutes Erkenntnißvermögen apodictisch gefunden, nun auch apodictisch gedacht, und zwar, sofern es im Verstande ist, mit dem Absoluten identisch gedacht, so daß wahres Seyn und absolutes Seyn logisch Einerley ist.

Nun ist dieses logische Einerley gleichwohl apodictisch zweyerley, indem das Absolute, als Idee, das Seyn nicht enthält.

Folglich ist absolutes Seyn entweder gar kein Seyn, mithin alles Etwas am Ende = Nichts; oder die Idee des Absoluten, als Begriff aller Begriffe, und dadurch als letztes regulatives Vernunft-Princip, entspringt unmittelbar mit dem absoluten Anerkennen des Seyns durch ein absolutes Erkenntnißvermögen, d. i.: durch ein absolut-constitutives oder Real-Princip, auf dem selbst die Vernunft beruhet.

Erläuterungen. Diese Schlußkette beantwortet die entscheidende Frage: „Woher die Idee des Absoluten?“ zugleich mit der verwandten Frage: „Woher die Vorstellung von Realität? auf eine Art, die sich von allen bisher versuchten Demonstrationen des Realismus oder Idealismus durchaus unterscheidet.

Wir wollen versuchen, die Momente unsrer Argumentation auf unverkennbare Gesichtspuncte zurück zu führen.

Erstens. Alle bis jetzt versuchte Beweise der Realität oder Idealität des Gedachten waren eigentliche oder directe Demonstrationen, d. h.: Schlüsse, die von Grundsätzen, als Wahrheiten, so ausgin-

gen, daß sie unmittelbar-wahre Grundsätze immer vor-aus setzen, selbst indem sie sie finden wollten.

Die Richtigkeit dieses Verfahrens zu zeigen, war uns die logische Apodictik nöthig. Durch Analyse des reinen Verstandes selbst entdeckten wir den skeptischen Diallelus, in den wir uns unausbleiblich verlieren, so bald wir Grundsätze als Fundamente des Wissens behandeln. Also mußten wir den Versuch, Daseyn direct, d. i.: aus Grundsätzen, zu demonstriren, als eine baare Ungereimtheit auf der Stelle aufgeben, so bald wir den skeptischen Diallelus verstanden hatten. Damit aber war uns nicht die Befugniß der indirecten Demonstration genommen; denn wir waren, als vernünftige Wesen, nicht Willens, die Vernunft Preis zu geben. Indirecte Demonstration ist consequente Analyse des logischen Bedürfnisses nach dem Princip der Einheit des Denkens. Der Grund dieses Bedürfnisses und das dem Formal-Princip der Einheit des Denkens voraus gesetzte Real-Princip des Wissens, an dem das Bewußtseyn unsers eignen Daseyns hängt, werden durch die Demonstration nie erreicht; aber doch die Nothwendigkeit der Voraussetzung eines solchen Grundes. Diese Voraussetzung wird

von uns nicht, wie von den Metaphysikern, für ein constitutives Princip ausgegeben, was sie, nach der consequenten Analyse der Demonstration selbst, nimmermehr seyn kann. Die indirecte Demonstration will nichts weiter, als die Vernunft auf den Punct führen, wo sie über sich selbst, sofern sie nach Grundsätzen entscheidet, den Ausspruch thut, daß sie ohne Anerkennung eines absoluten, den Grundsätzen selbst zum Grunde liegenden, Realprincips Unvernunft seyn würde. Nur das wissenschaftliche Bedürfniß eines solchen Princips kann man einsehen. Das Princip selbst muß man in sich finden, wie man sich selbst findet. Daraus ergiebt sich denn

Zweytens die in unsrer Argumentation enthaltene einzige Möglichkeit einer Widerlegung des Skepticismus. Wenn der Skeptiker eine directe, von unbezweifelbaren Grundsätzen ausgehende Demonstration der absoluten Realität verlangt, so ist er in Ewigkeit unwiderlegbar; denn jede Demonstration dieser Art hebt durch den Diallelus sich selbst auf. Aber indem jede directe Demonstration durch den Diallelus sich selbst aufhebt, widerspricht auch der Skeptiker sich selbst, indem er eine solche Demonstration verlangt.

Es bleibt ihm dann nichts übrig, als sich auf ein Gefühl zu berufen, das, als unerklärbares Wahrheitsbedürfniß, in ihm, — bey allen Demonstrationen, — unbefriedigt bleibt. So gewiß nun dieses von den Skeptikern so genannte Gefühl noch ganz etwas Anderes, als Gefühl, und nichts weniger, als, wie die Demonstratoren meinen, ein sinnlicher Wahn ist: so gewiß hat doch der Skeptiker nur sich selbst zum Besten, wenn er dem Dogmatiker sein Gefühl direct zu demonstriren und so, niemand begreift, wie? seinen Skepticismus zu begründen versucht. Also muß der Skeptiker, wenn er nicht entweder sich selbst widersprechen, oder aus einem Gefühle demonstriren, also in beyden Fällen alle vernünftige Disputation aufheben will, den letzten Verzweiflungsstreich wagen und, vorgeblich, Realität überhaupt bezweifeln; denn nur indem er Realität überhaupt bezweifelt, begründet er seine Zweifel. Hat er nun zu diesem Spaße Lust; wie es wirklich bey einigen Erzzweiflern der Fall gewesen seyn soll, so helfe ihm Gott weiter: denn wer Realität überhaupt bezweifelt, muß, wie sich unter consequenten Leuten von selbst versteht, auch seine eigne Realität bezweifeln, d. h.: denken, daß er,

der denkt, indem er denkt, vielleicht Nichts ist. Hier ist die Kluft, welche die Vernunft zu Gunsten der Unvernunft nie überspringt. Wer sein Daseyn aus Grundsätzen demonstrirt, oder, widrigen Falls das Privilegium haben will, Alles als unerweislich zu bezweifeln, der amüsire sich in Begriffen als vermeinter Skeptiker, so lange es ihm gefällt. Wenn er aber eine philosophische Miene annimmt, als ob es ihm mit dem Spaße, durch den er in Einem fort sich selbst widerlegt, voller Ernst wäre; wenn er uns gar heraus fordert, ihm sein Daseyn zu beweisen: dann dürfen wir, um auch unserseits aus Spaß Ernst zu machen, uns von ihm nur eine geneigte Erklärung dessen ausbitten, was in seiner Sprache beweisen heißt. Unvermeidlich wird er dann von dem Begriffe der Realität, die er bewiesen haben will, ausgehen, weil er anders im Ernste nicht einmahl seinen eignen Spaß zu verstehen im Stande ist. — Mehr Worte hierüber zu verlieren, belohnt nicht die Mühe. Wer sein eignes Daseyn und Daseyn überhaupt bezweifelt, für den gibt es weder Beweis, noch Vernunft, noch Verstand. Mit ihm sind wir bald fertig. Wer aber Daseyn zugesteht, der

muß, wenn er philosophiren will, das Princip seines Geständnisses angeben. Ergründen wird er es nie; aber entdecken muß er es auf irgend eine Art, da er nur unter Voraussetzung jenes Princips sich selbst versteht. Und damit ihm die verlangte Entdeckung gelingen könne, muß er

Drittens zuerst die Grundlosigkeit des uralten Vorurtheils begreifen, das die Principien alles Wissens in die disjunctive Klemme der Sinnlichkeit und Vernunft auch da einsperrt, wo nach einem Grunde der Gefühle und Gedanken gefragt wird. Die Kritik dieses Vorurtheils gehört zu den Momenten der Apodictik.

So wenig es uns einfallen darf, bey dem Gebrauche des Verstandes, der die Principien voraussetzt, den Gegensatz des Empfindens und Denkens zu überspringen: so unbefriedigend ist eben dieser Gegensatz in transscendentaler Beziehung, wo das vorausgesetzte Princip gefunden werden soll. So bald wir vorläufig von zweyerley Principien möglicher Urtheile ausgehen, die wir Sinnlichkeit und Vernunft nennen, verlieren wir die Möglichkeit Eines Princips, worauf alle transscendentale Prüfung

zielt, gänzlich aus dem Gesichte. Dann findet uns auch der Skeptiker wieder, wo er uns erwartet, um alle Wissenschaft, die mehr als Gefühl seyn will, zu verspotten. *) Er fordert von uns einen Grund, der ihn nöthigen soll, der Vernunft mehr zu trauen, als dem Gefühle. Nennen wir ihm nun die Vernunft selbst als diesen Grund, so machen wir es doch wahrlich nicht besser, als jene Theologen, die den göttlichen Ursprung der Bibel daraus bewiesen, daß die Bibel selbst sagt, sie sey göttlichen Ursprunges. Also müssen wir entweder alle Widerlegung des Skepticis-

*) Das unauflösliche Widerspiel des ἀδύνατον und νοητὸν gehört zu den Fundamenten des Skepticismus. Der Pyrrhonist sagt: „Soll Empfindung durch Empfindung beurtheilt werden, so lernen wir durch das Urtheil nichts weiter, als daß wir empfinden. Sollen Gedanken durch Gedanken beurtheilt werden, so lernen wir auch dadurch nichts weiter, als daß wir denken. Widerspricht nun der Gedanke der Empfindung, so ist eben so wenig Grund da, die Empfindung dem Gedanken, als, den Gedanken der Empfindung zu unterwerfen." — Man vergleiche beym Sextus, in den Pyrrhonischen Hypotypposen, Buch I. K. 15. — Und diese Argumentation will man durch unmittelbar-wahre Grundsätze, — durch Gedanken, sagt der Pyrrhonist, — widerlegen? —

mus als unmöglich aufgeben, oder die Vernunft in der Bedeutung, wie sie als absoluter Entscheidungsgrund auf sich selbst beruht, anders verstehen lernen, als sie von Skeptikern und Dogmatikern verstanden wird, wenn beyde sie der Sinnlichkeit entgegen stellen. Sinn und Vernunft auf Ein Princip zurück zu führen, das ist die Aufgabe der Apodictik, und zuletzt aller Philosophie. Will man nichts weiter, als die Demonstratoren, die von jener als apodictisch erdachten Entgegenstellung ausgehen, in Verlegenheit setzen, so frage man sie nur, was denn das Bewußtseyn ist, ob Vernunft oder Sinnlichkeit? Nennen sie es etwas durch Vernunft Bewirktes, so fragt sich dennoch: Ist es denn nun, als solches, Sinnlichkeit? Oder wenn Bewußtseyn die Vernunft selbst ist; wie können wir uns denn auch unsrer Gefühle bewußt seyn, die doch, als Gefühle, nicht in der Vernunft sind? Auch Freyheit, als etwas im Bewußtseyn, und zuletzt unser Ich selbst, lassen sich unter gar keine Rubrik bringen, wenn sie nur entweder in der Vernunft als Begriffe, oder gar in der Sinnlichkeit als Gefühle aufgesucht werden. Bewußtseyn, Freyheit und Personalität sind

daher auch Fundamental-Begriffe, deren Bedeutung durch das Gegenspiel von Vernunft und Sinnlichkeit immer vergebens gesucht wird. — Aber dadurch, daß wir die Demonstratoren in Verlegenheit setzen, kommen wir selbst noch nicht an das Ziel. Wir benutzen also

Viertens wieder die Lehren der logischen Apodictik, um das höhere Princip, das wir durch indirecte Demonstration = x, aber doch als nothwendig fanden, in Beziehung auf alle so genannte obere und untere Erkenntnißkräfte näher kennen zu lernen.

Die logische Apodictik lehrte uns, daß das primitive Denken, wie wir es, zum Unterschiede von der Synthesis, nannten, logisch auf einem Vermögen beruht, das wir unter dem Nahmen der logischen Reflexion zu begreifen versuchten. Dadurch gewann zuerst die Theorie des Verstandes ein ganz anderes Ansehen. Wir fanden, daß die Besonnenheit, von der selbst die Bildung der Begriffe abhängt, nicht auf dem Verstande als einem Vermögen der Begriffe beruhen kann. Wir fanden, daß, indem jeder Begriff nur durch seine Merkmahle überhaupt etwas ist, das freye Reflectiren auf die Merkmahle der

Bildung der Begriffe voran gehen muß. An dem Princip der Fähigkeit der freyen Reflexion, die dem Thiere nicht zu Theil wurde, hängt alles vernünftige Wissen und Wollen, so wie aller Werth des Menschen. Wir nannten das ehrwürdige Princip der freyen Reflexions-Fähigkeit vorläufig Vernunft in bestimmterm Sinne. In diesem Sinne liegt Vernunft dem Verstande zum Grunde. Aber in eben diesem Sinne liegt sie dem Verstande nur mittelbar zum Grunde, wenn wir unter dem Verstande das Vermögen der Begriffe und überhaupt der Synthesis verstehen. Unmittelbar und primitiv äußert sich die Vernunft zuerst reflectirend, und zwar durch logische, d. i.: das Mannigfaltige in Merkmahlen auffassende, und dadurch die Begriffe zur Synthesis, d. i.: zur logischen Wirklichkeit präformirende Reflexion, die noch nicht Determination ist. Alle Synthesis ist Determination, wenn gleich nur logische, d. i.: Bestimmung zur logischen Wirklichkeit oder Wahrheit im Verstande. Setzen wir, wie gewöhnlich geschieht, die logische Determination vor der Reflexion, und denken wir, wie gewöhnlich, unter Reflexion die secundäre, und nicht primitive Ueberlegung, die

man, zur Unterscheidung, Deliberation nennen könnte: so gründen wir die Vernunft auf den Verstand; und das apodictische Anerkennen der Grundsätze, als wahr oder falsch, wird abhängig von der Form der Grundsätze, deren Inhalt doch wieder einer besondern Begründung bedarf, die dann unmöglich ist; und so fallen wir, indem wir als letzte Beweisgründe absolute Grundsätze suchen, wieder in den Strudel des Diallelus, der alle Principien verschlingt. Setzen wir aber umgekehrt, wie es auch zuletzt das Bewußtseyn verlangt, die logische Reflexion vor der logischen Determination, so erscheint die Reflexion in Beziehung auf die Form der Synthesis als der Geist des Denkens, d. h.: als dasjenige, wodurch der Gedanke als wahr oder falsch auf den letzten Grund zurück geführt wird, der dann als letzter Entscheidungsgrund von der Vernunft selbst als ein Princip anerkennt wird, das selbst der Vernunft zum Grunde liegt. Und nun wollen wir

Fünftens das Resultat der logischen Apodictik noch ein Mahl mit unsern transscendentalen Schlüssen deutlich zusammen knüpfen.

Der Verstand mit seinen Begriffen und Sätzen verliert sich in logische Reflexion. Die logische Reflexion verliert sich in Vernunft. Die Vernunft, sofern sie sich auf Grundsätze bezieht, ist kein Princip der Realität. Die Idee des Absoluten, als höchster Vernunftbegriff ist, deßwegen auch bloß ein regulatives Princip für den Verstand. Nun haben wir aber den Begriff der absoluten Realität; und irgend woher müssen wir ihn haben. Die Schlußkette, deren Exposition der Inhalt dieses Kapitels ist, bewies, daß Realität entweder Nichts ist, — was denn Jeder nach Belieben sich einbilden mag, — oder daß ein absolutes Real-Principium allem Denken, wie allem Empfinden zum Grunde liegen muß. Diesem Princip muß demnach die Vernunft selbst, sofern sie sich nicht über die regulative Idee des Absoluten erheben und Realität in keinem Begriffe finden kann, apodictisch unterworfen seyn, sofern alle Form der Realität unterworfen ist.

Was nun dieses, beym ersten Anscheine befremdliche, Real-Princip seyn mag, ist die große Frage, deren für die Sphäre der Menschlichkeit vollständige Beantwortung die Apodictik übernimmt. Man kann diese große Frage theoretisch aufwerfen, oder

practisch. Die Philosophie als Wissenschaft ist immer Theorie. Das Geschäft der reinen Transscendental-Philosophie ist, als Theorie der Theorien das Wissen zuerst zu untersuchen, und so zum Thun einen philosophischen Uebergang zu finden, nicht aber auf gutes Glück das Wissen sogleich wie ein Thun zu behandeln, und dadurch die Philosophie zu verwirren. Verfolgen wir also nach der Idee eines absoluten Real-Princips den Begriff des Wissens, so finden wir die transscendentale Apodictik vor der practischen, wie wir zuerst, als wir den Begriff des Denkens allein verfolgten, die logische Apodictik vor der transscendentalen fanden.

Fünftes Kapitel.

Von der absoluten Reflexion und Determination.

Sowie der Logiker die Denkkraft oder das Vermögen der Synthesis in den drey Functionen studirt, durch die wir erstens Begriffe formen, zweytens Begriffe zu logischen Urtheilen oder Sätzen, und drittens Sätze zu schulgerechten Schlüssen combiniren: so ent-

decken sich dem Transscendental-Philosophen zwey dem Denken selbst zum Grunde liegende Functionen der Wissenskraft oder des Erkenntnißvermögens. Wir wollen sie Reflexion und Determination nennen.

Schon in der logischen Apodictik wurden wir zur Anerkennung dieser Functionen geführt. Wir fanden zuerst, daß alles Denken, sofern es ein Wissen enthält, auf dem Facto des Denkens ruht, das aber, sofern Gedanke und Factum zweyerley sind, also aus dem Facto kein Denken als Erhebung des Geistes über die Facta entspringen kann, unmöglich als bloßes Factum voraus gesetzt werden konnte. Wir nannten es daher willkührlich bald Factum, bald Urtheil. Beyde Ausdrücke galten für die Logik gleich viel, da wir logisch fanden, daß wir von diesem Urtheile oder Facto, auf dem doch die Logik als Wissenschaft ruht, logisch nichts weiter verstehen, als daß wir es zur Denkbarkeit des Denkens voraus setzen müssen. Sofern nun dieses Urtheil kein Factum, sondern Urtheil ist, nannten wir es das Urtheil der ersten, — nämlich logischen, — Determination oder Selbstbestimmung des reinen Verstandes zum Den-

ken. Alle Synthesis ruht als Determination durch Verstand auf diesem Urtheile der ersten logischen Determination. Nun ist aber der Verstand als reiner Verstand kein Princip des Wissens. Sofern also das Urtheil der ersten logischen Determination das Fundament des logischen Wissens ist, kann es nicht auf dem Verstande beruhen, der, diesem und der ganzen logischen Apodictik gemäß, überhaupt nicht auf sich selbst beruht. Vielmehr wird selbst zur Möglichkeit des reinen Denkens die transscendentale Idee des Wissens voraus gesetzt. Diese Idee aber setzt wieder das Absolute voraus. Also setzt die logisch-erste Determination eine höhere und absolute Determination voraus; und nur indem sie diese als Fundament der Ueberzeugung voraus setzt, läßt sich das Urtheil der logisch-ersten Determination: Ich denke; in die mehr bedeutende Formel übertragen: Ich weiß, daß ich denke.

Durch die logische Apodictik wurden wir zweyerley's zur Anerkennung der Reflexion oder freyen Vergleichung der Vorstellungen geführt, ohne welche wir Thiere seyn und uns nicht in den Besitz von Begriffen würden setzen können, die insgesammt nun

durch freye Zersetzung der Objecte, d. i.: durch Merkmahle, gefunden werden können. Die logische Reflexion war es auch, was sich als das Princip der Analysis oder das Vermögen der intellectuellen Prüfung zeigt, das die Synthesis durch alle ihre Modificationen begleitet. Nun betrifft aber die logische Reflexion nichts als das Mannigfaltige der Vorstellungen. Sie zersetzt Objecte; aber nur so fern die Vorstellung ein Object ist. Die Vorstellung ist nicht, was wir suchen, wenn wir nach absoluter Realität, als dem Grunde aller Vorstellungen, fragen. Also setzt die logische Reflexion, als freye Vergleichung der Vorstellungen, eine höhere oder absolute Reflexion voraus, durch die Momente der absoluten Realität vergleichen werden müssen, wenn anders nicht Realität und Wissenschaft zugleich als Undinge gedacht werden sollen. Nur wer das Letzte zu denken Lust hat, wird, um des launigen Gedankens willen, die absolute Reflexion mit der absoluten Realität selbst bezweifeln können.

Hier treffen wir denn auf das große Paradoxon der speculirenden Vernunft, den Stein das Anstoßes aller theoretischen Philosophie, die Verdoppelung

der absoluten Realität. Absolute Realität soll verglichen werden. Aber womit? Das, was ohne Merkmahl auf sich selbst beruht und bloß als vorhanden anerkannt wird, soll durch absolute Reflexion anerkannt werden. Aber wie?

Wir bleiben fürs Erste vor dem Räthsel stehen, um es uns zu verdeutlichen. Fangen wir noch ein Mahl logisch an, so wird zur Möglichkeit der logischen Determination Reflexion voraus gesetzt; denn wir können uns zu keinem Urtheile determiniren, ohne auf die Bedeutung, d. i.: den Inhalt, des Urtheils zu reflectiren. Umgekehrt aber wird zur Möglichkeit der logischen Reflexion eben so nothwendig Determination voraus gesetzt; denn wir können nicht über etwas reflectiren, ohne vorher entschieden zu haben, worauf. Diese wechselseitige Voraussetzung des Reflectirens und Determinirens übergingen wir in der logischen Apodictik, weil wir dort an einem Diallelus genug hatten. Sie ist auch rein-transscendentalen Ursprunges und wird uns jetzt erst merkwürdig, nur zu merkwürdig für die Selbstständigkeit der speculativen Philosophie. Denn so gewiß Realität, als etwas unmittelbar Anerkanntes, durch absolute Ur-

theilskraft, wie wir nun sagen dürfen, anerkannt wird; so gewiß erkennen wir sie in unserm Bewußtseyn überhaupt nur reflectirend an, indem wir Uns als eine Realität von etwas außer uns, als einer zweyten Realität, unterscheiden. Nun setzt die Möglichkeit auch dieser Reflexion Determination voraus; denn damit wir auf zweyerley Realität reflectiren können, müssen beyde schon anerkannt seyn. Und doch erkennen wir sie nur dadurch an, das wir auf sie absolut reflectiren. Also haben wir hier einen zweyten, und zwar absolut scheinenden, Diallelus. Das ist der erste Theil des Räthsels.

Weiter. Die absolute Reflexion würde ohne Mehrheit der absoluten Realität sich selbst aufheben. Nun setzt aber die Mehrheit der absoluten Realität ein Princip der Unterscheidung oder ein Merkmahl voraus, auf das reflectirt werden muß. Ein solches Princip ist aber ein theoretisches Nichts; denn die absolute Realität hat durchaus kein Merkmahl. Also steht unser theoretisches Bewußtseyn mit sich selbst in Widerspruch, und wir stehen — vor dem Thore des Spinozismus.

Ehe wir uns entschließen, in dieses Thor zu treten, dürfen wir doch wohl auf die warnende Stimme merken, die sich in unserm Bewußtseyn als Freyheit regt. Mit dem Spinozismus geht unvermeidlich die Freyheit verloren. Aber wir dürfen nicht, um die Freiheit zu retten, einen Machtspruch wagen, mit dem alle Philosophie verloren geht.

Zuerst bedarf das absolute Urtheil überhaupt noch einer Erläuterung, um nicht mit irgend einem relativen oder bedingten Urtheile verwechselt zu werden.

Reflexion und Determination bilden zusammen ein Urtheil. Dies zu verstehen, muß man sich ja der verkehrten Vorstellungen entschlagen, die uns veranlassen, als Princip mögliche Urtheile entweder bloß den Verstand, oder gar die secundäre Reflexion anzusehen, die im Kantischen Systeme Urtheilskraft heißt. Allerdings ensteht durch die zweyte oder reine Synthesis d. i.: durch Synthesis von Begriffen nach Denkgesetzen, ein Urtheil. Allerdings zeigt sich die Reflexion auch bey dieser logischen Bildung der Urtheile, besonders der Schlüsse, wo sie denn, als Princip der Subsumtion, immerhin Urtheilskraft genannt werden mag.

Aber schon die logische Zweydeutigkeit, die diesen Bestimmungen anhängt, muß uns veranlassen, das Princip aller Urtheile höher zu suchen: denn suchen wir es im Verstande; wozu bedarf es einer besondern Urtheilskraft? Ist ein Urtheil ursprünglich eine Synthesis von Begriffen oder ein Satz; warum enthält denn jeder Begriff, als Begriff, schon ein Urtheil, nämlich das Urtheil der zweyten logischen Determination, bestimmt durch Merkmahle, nach denen wir urtheilen: „Ich denke Dieses oder Jenes“? — Ohne Voraussetzung dieses Urtheils hat die Synthesis der Begriffe keinen Grund; denn die Ueberzeugung durch Denken hängt von der voraus gesetzten Ueberzeugung ab, daß wir denken, also nicht etwa phantasiren oder blindlings fühlen Und so führt, wie schon die logische Apodictik gezeigt hat, das Urtheil der zweyten logischen Determination, durch das wir im Verstande die logische Realität der Begriffe anerkennen, zurück zu der ersten logischen Determination, durch die wir denkend das Denken selbst ergreifen. Nun ist aber selbst das reine Denken, — der Endpunct der Logik, — kein apodictischer Ueberzeugungsgrund. Wir fragen: „Woher

weiß ich denn, daß ich denke?“ Und so lange wir das nicht wissen, brauchen wir keinen Satz, sofern er etwas bloß Gedachtes ist, für eine Basis der Wahrheit gelten zu lassen. Also bedürfen wir zur Begründung aller logischen Urtheile ein höheres Urtheils-Princip, das, vor allen Begriffen, Sätzen und Schlüssen, durch sich selbst überzeugt und die wahre oder absolute Urtheilskraft ist. Also ist das absolute Urtheil ganz etwas Anderes, als ein Satz, wie wir die Synthesis in Begriffen nennen. Die in Begriffen apodictischen Urtheile oder Sätze, auf denen die Wissenschaften logisch ruhen, sind nur dadurch apodictisch, daß ihnen ein transscendental-absolutes Urtheil zum Grunde liegt, dessen Untersuchung nur denen widersinnig scheinen kann, die ohne Beweis Vernunft und Sinnlichkeit einander apodictisch entgegen stellen, Realität in Sätzen suchen, und den Grund aller Sätze, dasjenige, was sinnliches und intellectuelles Wissen zu Einem Wissen macht, entweder aus Sätzen zu demonstriren vermeinen, oder sich gar nicht darum bekümmern.

Im absoluten Urtheile also, das weder aus Sätzen demonstrirt, noch überhaupt logisch mitgetheilt

werden kann, in diesem, zur Möglichkeit der Vernunft und aller Verständigung voraus gesetzten Urtheile, ohne welches alles Denken und Wissen Nichts ist, das also Jeder, wer nicht sein Wissen auf Nichts gründen will, unmittelbar in sich ergreifen muß, wie ex Daseyn in sich ergreift, treffen Reflexion und Determination unzertrennlich, und zwar auf eine Art zusammen, die uns freylich auf den Grund und Boden des verrufenen Spinozismus führt.

Wir wollen die Verdeutlichung dessen, was hier gemeint ist, noch ein Mahl auf eine andere Art versuchen. Zur Möglichkeit des Wissens wie des Denkens gehört absolute Determination. Unser Wissen muß apodictisch anfangen mit einer absoluten Entscheidung, die wir in Begriffen ausdrücken: Ich weiß. Finge es damit nicht an, so finge es mit Nichts an; denn selbst der äußerste Zweifel gründet sich auf die Entscheidung, daß wir wissen, daß wir zweifeln. Indem wir nun wissen, daß wir zweifeln, wissen wir auch, daß wir sind, aber nur, sofern Wissen und Seyn theoretisch dasselbe sind. Das Princip aller theoretischen Determination oder Entscheidung ist nun subjectiv eben das, was wir als nothwendiges

Real-Princip durch indirecte Demonstration fan-
den. Wir wissen, daß wir sind, nicht kraft eines Beweisgrundes jenseits unsers Seyns, nicht kraft eines Gedankens, Begriffes oder Schlusses, nicht kraft eines Gefühls, sondern kraft des Wissens selbst. Die Sprache endigt hier, wie der Verstand endigt. Umsonst winden wir uns durch Syllogismen von Begriff zu Begriff. Die Synthesis giebt uns nie, was aller Synthesis zu Grunde liegt. Und doch verstehen wir uns selbst, so bald wir nur wollen, vortrefflich, wenn wir, zwar nur subjectiv, aber doch absolut entscheiden, daß wir sind; denn nur, indem wir so entscheiden, verstehen wir überall etwas.

Aber so gewiß zur Möglichkeit des Wissens wie des Denkens absolute Determination oder letzte Entscheidung gehört, die mit der Ueberzeugung von unserm Daseyn zusammen fällt, so gewiß ist das Wissen wie das Denken zweytens unmöglich ohne absolute Reflexion, d. i.: letzte Unterscheidung, durch die wir unvermeidlich das Seyn objectiv über uns selbst hinaus rücken. Schon die Formel: Ich weiß; zeigt dunkel mit ihren zwey Begriffen, was absolute Reflexion ist. Indem ich absolut urtheile:

Ich weiß; setze ich im Grunde immer absolut hinzu Etwas, und meine damit zuverlässig nicht Mich. Durch eben das Urtheil, durch das ich Mich finde, finde ich etwas, worauf ich reflectire, als außer mir, und habe durchaus keine Befugniß, den Grund dieser absoluten Reflexion in Mich zu setzen. Wenn gleich die subjective Begründung des Urtheils als apodictisch, d. i.: die theoretische Determination oder absolute Gültigkeit des Urtheils, sofern es mich überzeugt, auf Mir beruht, so beruht doch darum noch nicht der Inhalt des Urtheils auf mir. Alles Wissen, und diesem gemäß auch alles Denken, ist eben so apodictisch ein Unterscheiden, als es ein Entscheiden ist. Die Unterscheidung oder Reflexion aus der Entscheidung oder Determination abzuleiten, sind wir eben so wenig berechtigt, als, umgekehrt, den Grund der Determination aus der Reflexion zu deduciren. Beydes, Reflexion und Determination, verliert sich in Einem unbedingten Anerkennen der Realität überhaupt, so wohl in als außer uns. Deßwegen läßt sich denn auch das absolute Urtheil, durch das Realität, als allen relativen Urtheilen in Sätzen und Gefühlen zum Grunde liegend, unmittelbar und

apodictisch anerkannt wird, durchaus in keine Formel fassen. Sein reiner Inhalt ist der Anfang aller Formeln, die als relative Urtheile, durch die etwas Gegebenes beurtheilt wird, das absolute: „Es ist;“ auf Merkmahle beziehen, so daß es nun weiter heißt: Es ist A oder B; und so weiter nach den logischen Reflexions-Gesetzen. Was ist? Oder Wer ist? Davon sagt das absolute Urtheil, sofern es Reflexion und Determination vereinigt, nicht das Geringste aus. Nur tautologisch können wir, dem Verstande zu Gefallen, den Begriff des Seyns doppelt, Ein Mahl als Subject und dann als Prädicat, setzen, und sagen: Es ist etwas. *)

*) Wer der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte anhängt, und über dem Studio der meisterhaften, aber nur relativen Consequenz dieser Lehre nicht die Freyheit des Geistes, d. h.: nicht die Fähigkeit eingebüßt hat, sich zur absoluten, d. i.: alle und jede willkührliche Voraussetzung verwerfenden Consequenz zu erheben, der hat hier Gelegenheit, das System der Wissenschaftslehre von dem Standpuncte der Apodictik zum zweyten Mahle zu übersehen. Die logische Apodictik bewies die Eitelkeit aller Versuche, Thätigkeit des Ich als ein Real-Princip aus Sätzen demonstriren und erschließen zu wollen. Die willkühr-

Nur sofern überall etwas ist, sind Wir. Dies meint das absolute Urtheil, wenn es das Seyn über uns selbst hinaus rückt, so daß wir selbst von Seyn umfangen sind. Wir sind in und mit dem, was überhaupt ist. Absolute Determination gibt als der fortwährende Beschluß der absoluten Reflexion nichts als Realität. Subject und Object werden als absolute Realität mit gleicher Bündigkeit auf Ein Mahl, — *uno mentis ictu*, wie Leibnitz sich bey einer ähnlichen Gelegenheit ausdrückt, — apodictisch anerkannt und als Ein Grund aller Gründe durch sich selbst behauptet. Woher nun die Verdoppelung der Realität? Wo-

lich angenommene Möglichkeit einer solchen Demonstration ist die erste leere Voraussetzung, auf der die Wissenschaftslehre in ihrer synthetischen Ausführung als System überhaupt beruht. Die transscendentale Apodictik zeigt nun die zweyte willkührliche Voraussetzung, auf der die Wissenschaftslehre als Real-System ruht. Nach der Wissenschaftslehre wird die Determination schlechthin vor der Reflexion gesetzt, indem das Wissen schlechthin als ein Thun behandelt wird; woraus denn freylich folgt, daß das Ich als einziges Princip des Wissens und als Fundament aller Realität gesetzt wird. Dann ist Reflexion nichts weiter als die von dem Setzen der Objecte, die das

her die absolute Reflexion, die das Subject von dem Objecte unterscheidet? Woher kommt es, daß uns unser Wissen als Thätigkeit oder als ein Bewegt seyn des Subjects erscheint, das wir in dieser Beziehung als Seele denken? Die Antwort ist: daß wir als speculirende Wesen nicht das Geringste davon wissen und auch nie erfahren, auch nicht erschliessen werden. Was die practische Apodictik dazu sagen wird, gehört nicht hierher. Um der Möglichkeit einer practischen Auflösung willen müssen wir nicht auf gutes Glück den Begriff der Thätigkeit, aus dem durch Speculation das Seyn so wenig, als, umgekehrt, die

Ich als Nicht-Ich sich selbst entgegen setzt, in sich selbst wiederkehrende Thätigkeit des Ich. Aber daß dem also sey, ist eine willkührliche, durchaus unerwiesene und unerweisliche Behauptung. Die Protestation des Bewußtseyns dadurch abweisen, daß die Thätigkeit des Ich als einziges Real-Princip erschlossen werden soll, heißt: die geängstete Realität wieder zurück auf den dürren Sand der alten Logik jagen, der, ohne die ewige Voraussetzung der Realität, ein grundloser Flugsand ist. Von dem practischen Theile der Wissenschaftslehre ist hier übrigens immer noch nicht die Rede. Der Begriff der Thätigkeit geht die reine Transscendental-Philosophie nichts an.

Thätigkeit aus dem Seyn entwickelt werden kann, in die Transscendental-Philosophie berufen und so dem absoluten Subjecte oder Ich eine nothwendige Thätigkeit zuschreiben, diese aus Sätzen durch Schlüsse zu erhärten versuchen, und so, um der drohenden Scylla des Spinozismus zu entgehen, uns von der Charybdis des skeptischen Diallelus verschlingen lassen.

Das Ende der transscendentalen Forschung mag seyn, welches es will: die Zuflucht zur practischen Beendigung des Streits bleibt uns immer offen. Das Schreckbild des Spinozismus soll uns nicht abhalten, ihm herzhaft ins Gesicht zu sehen; und nicht eher, als bis wir den Horizont umher, so gut wir konnten, ausgemessen haben, wollen wir uns von der äußersten Höhe des Wissens nach dem Wollen umsehen, und forschen, ob wir da nicht unser Ich wiederfinden, das am Ziele der Speculation verloren geht.

Also müssen wir jetzt, da wir ein absolutes Real-Princip gefunden, d. h.: durch Selbstverständigung an der Form von Schlüssen uns zum absoluten Anerkennen eines solchen Princips erhoben und es nun durch Reflexion und Determination verstanden haben,

zuerst bey der Reflexion und Determination als einem Facto stehen bleiben, weil wir anders gar nicht urtheilen können. Wir müssen rein-theoretisch zeigen: wie Sinnlichkeit und Verstand in Einem Real-Princip zusammen treffen; wie Begriffe und Sätze Begriffen und Sätzen entgegen stehen; und wie am Ende alles sinnliche und demonstrative Beweisen und Begründen der Wahrheit rein-theoretisch in Ein Beweisen und Begründen zusammen fällt.

Sechstes Kapitel.

Analyse des Vorstellungsvermögens nach der Idee des absoluten Real-Princips.

Auf der untersten Stufe der Selbstverständigung, wo der Mensch, vom Zuge der Sinne überwältigt, mehr auf die Objecte als auf sich selbst reflectirt, bemerkt er kaum einmahl den Unterschied zwischen Empfinden und Denken. Die Geschichte der Sprachen beweiset es. Empfinden und Denken werden gewöhnlich mit Einem Worte bezeich-

net; und dieses Wort scheint älter zu seyn, als die Wörter, durch die der Unterschied gefunden wird, mit dem die Geschichte der Philosophie anfängt. *) Selbst der Deutsche, der unter dem Denken nie ein Empfinden, und unter dem Empfinden nie ein Denken verstanden zu haben scheint, faßt Sinn und Vernunft in Einen Begriff zusammen, und nennt, nicht ganz ohne Grund, dasjenige, was der Vernunft widerspricht, Unsinn.

Kaum gelingt es nun dem Verstande, sich zu isoliren, und seiner Regel mit Besonnenheit die Objecte zu unterwerfen, so fängt auch der Streit der Philosophen an, der noch bis diesen Tag nicht auf einen ewigen Frieden deutet. Man sucht nun denkend nach Regeln das Verhältniß des Verstandes zur Sinnlichkeit. Je kühner und selbstständiger der Verstand auf-

*) Aber auch Philosophen, — *si Diis placet!* — haben sich auf dieser untersten Stufe der Selbstverständigung noch vor nicht langer Zeit überaus wohl gefallen. — *Penser et sentir est la même chose*, sagte der geistreiche Helvetius, und suchte, zur allerliebsten Unterhaltung seines Zeitalters, das Princip der Vernunft, das den Menschen von dem Thiere unterscheidet, in — den Händen. Sic itur ad astra.

tritt, desto geringschätziger wird nun Alles von ihm behandelt, was nicht Begriff und Grundsatz, und überhaupt nicht demonstrativ ist. In dieser Periode der Vernunftentwickelung wird auch der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft mehr geahndet, als gefunden und benutzt. Vernunft ist *Ratio*, d. i.: Grund, Regel, Verhältniß; und dabey bleibt es. Diese Verwirrung der Begriffe endigt zunächst mit drey Systemen, die sich bekannt genug gemacht haben, dem Rationalismus, Empirismus und Skepticismus. Der Rationalist sucht das absolute Princip des Wissens in Begriffen; der Empirist sucht es in Empfindungen; und der Skeptiker widerspricht mit Gründe beyden, indem er das Widerspiel der Begriffe und Empfindungen als unendlich aufdeckt.

So weit ging die Philosophie der Alten; und auch die Neuern kamen nicht weiter, bis sie den Begriff der Vorstellung fanden, den, in seiner heutigen Bedeutung, die alte Philosophie nicht kennt. Der Begriff der Vorstellung ist die zweyte Stufe der Selbstverständigung. Durch ihn wird die Empfindung mit dem Gedanken vereinigt, sofern beyde objectiv sind. Wodurch aber sind beyde objectiv? Woher der

Begriff eines Objects als Grundes der Vorstellung? Davon erfahren wir durch den Begriff der Vorstellung nichts, wir mögen ihn in seinen Beziehungen analysiren, wie wir wollen: denn die Beziehung, durch die wir über die Vorstellung hinaus auf ein absolutes Object schließen möchten, ist mit der Vorstellung Eins und Dasselbe. Sich etwas vorstellen, oder ein absolutes Object auf das Subject beziehen, ist Eins. Also setzt der Begriff der Vorstellung das absolute Object, das wir durch ihn zu finden uns einbilden, immer als gegeben voraus. Also ist ein Vorstellungsvermögen allerdings kein eingebildetes Vermögen; aber es ist nur, wie alle übrige so genannte Seelenkräfte, ein relatives Vermögen, dem, wenn anders nicht absolute Realität etwas Eingebildetes ist, ein absolutes Reflexions- und Determinations-Vermögen als theoretisches Real-Princip zum Grunde liegen muß.

Diese historische Rücksicht auf die Entwickelung der Vernunft war nöthig zur Vermeidung mancher Mißverständnisse, die jedem Systeme drohen, das nicht selbst seine Beziehung auf frühere Systeme verdeutlicht.

Die philosophische Anerkennung einer absoluten Reflexion und Determination oder einer absoluten Urtheilskraft, durch welche Realität in uns und außer uns unmittelbar ergriffen oder, richtiger gesagt, als etwas, mit dem Wir Eins und Dasselbe sind, apodictisch zur Vorstellung gebracht wird, wäre also die dritte Stufe der Selbstverständigung. Steigen wir nun von dieser wieder zum Vorstellungsvermögen hinunter, so entdecken wir theoretisch die Objectivität, deren Erklärung bis dahin unmöglich war. Nämlich: Das absolute Urtheil entscheidet über Realität überhaupt. Diese erkennen wir an durch Reflexion von unserm eignen auf ein entgegengesetztes Seyn, so daß wir in der Reflexion die absolute Realität verdoppeln. Von dieser Verdoppelung läßt sich durchaus kein theoretischer Grund angeben, weil es durchaus unmöglich ist, zur Determination theoretisch zu gelangen ohne Reflexion; und die Reflexion ist eben die Verdoppelung der Realität, wodurch wir Subject und Object unterscheiden. Nach der absoluten Reflexion ist nun Alles entweder Subject oder Object in der weitesten Bedeutung. Dieses Object hat kein Prädicat. Es kann von nichts unterschieden

werden, als von dem absoluten Subjecte, sofern die Reflexion, — wir sehen theoretisch nicht ein, warum, — auf die Verdoppelung der Realität apodictisch dringt. Sofern überhaupt mit dem Seyn das Wissen als unmittelbares Anerkennen des Seyns selbst in dem, was ist, anfängt, wird das Subject theoretisch dem Objecte weder vor- noch nachgesetzt. Das Subject setzt theoretisch nicht sich selbst; es entdeckt sich selbst, wie es ein Object findet. Es entdeckt sich mit dem Objecte als Realität, indem es durch absolute Reflexion die Realität verdoppelt. Es ist kein Product der entgegen gesetzten Realität, und diese ist nicht sein Product. Es findet sein Daseyn überhaupt, unabhängig von sich und unabhängig von jeder andern Realität, sofern von bloßem Daseyn, nicht von der Art des Daseyns, die Rede ist. Es muß sich so finden, ohne theoretisch ergründen zu können, warum. Eben so findet es Etwas, dem es sich entgegen setzt, und muß es finden, ohne theoretisch ergründen zu können, warum. Die absolute Realität überhaupt ist der theoretische Grund aller Gründe. Nur sofern wir nicht umhin können, diese Realität zu verdoppeln, verdoppeln wir auch den Grund des Wissens. Auf dieser Verdoppelung beruht die Vorstellung.

Am Begriffe der Vorstellung ist die Philosophie schon so oft gescheitert, daß wir ihn noch nicht, als für sich verständlich, verlassen dürfen. Wir wollen also, aber immer nur in Beziehung auf Wissenschaft, noch ein Mahl fragen: Was ist eine Vorstellung, und was ist der Grund der Vorstellungen, genau bestimmt nach dem Systeme der transscendentalen Apodictik?

Erstens. Zur transscendentalen Beantwortung der Frage: Was ist eine Vorstellung? wiederhohlen wir nicht die gemeine psychologische Antwort. Daß Vorstellungen der Classen-Begriff für Empfindungen und Gedanken sind, beydes in Beziehung auf Objecte, heißt in transscendentalem Sinne nichts gesagt. Wir suchen die Vorstellungen aus einem absoluten Princip zu begreifen, das weder Empfindung noch Gedanke ist. Kraft dieses Princips ist nun die Vorstellung das Product der absoluten Realität, aber nicht die Realität selbst. Was das heißt, wissen wir, sofern wir überhaupt etwas wissen. Nur dem absoluten Subjecte und Objecte kommt auf sich selbst beruhende Realität zu. Die Vorstellung ist die durch Subject und Object gegebene Beziehung beyder auf einander. Also entspringt sie unmittelbar aus der abso-

luten Reflexion, in der die Beziehung beyder Realitäten auf einander als relative Realität anerkannt wird. Die Reduction der relativen Realität auf die absolute ist das Wissen.

Vorstellungen haben und etwas wissen, ist Eins und Dasselbe. Die Vorstellung ist das relative Princip aller Wissenschaft; das heißt: dasjenige, wodurch, nach Anerkennung der absoluten Realität, das Wissen als auf sich selbst beruhend gedacht werden kann. Sofern es aber so gedacht wird, ist es bloß relativ, d. i.: überall nichts als unter Voraussetzung der absoluten Realität, die durch kein Vorstellungsvermögen, sondern durch das absolute Urtheil anerkannt wird, von dem alle Vorstellungen ausgehen.

Fragen wir nun zweytens: Was ist der Grund der Vorstellungen? so können wir theoretisch nichts weiter antworten, als: Dasjenige, was Grund überhaupt, d. i.: absolute Realität ist. Der Grund des Wissens und der Grund der Vorstellungen sind Eins und Dasselbe. Daß wir also überzeugt sind von der so genannten subjectiven Realität unsrer Vorstellungen, ist nichts weiter, als daß wir überhaupt überzeugt sind. Vorstellung als etwas

bloß Subjectives ist Nichts. Das Subject als selbstständige Realität setzen, und die Vorstellungen als Attribute oder auch als Producte des Subjects ansehen, heißt: einem eingebildeten Idealismus zu Gefallen, die einzige Bedingung aufgeben, unter der wir von der Realität unser selbst überzeugt sind: denn nur durch absolute Reflexion finden wir das Subject als ein Wesen; und indem wir es so finden, finden wir völlig auf gleiche Art das Object. Also ist Idealismus als eine Wissenslehre des absoluten Subjects, dem das Object entweder als Attribut oder als Product zugetheilt wird, ein Spiel der Einbildung, das sich selbst zerstört; denn durch dasselbe Princip, auf dem es zu ruhen scheint, wird es in ein Nichts aufgelöset. Das Subject ohne Object ist ein Unding, wie das Object ohne Subject ein Unding ist. Die Vorstellung, die nichts Anderes ist als die Beziehung beyder auf einander, ist also, als etwas bloß Subjectives gedacht, auch ein Unding.

Nur kraft des absoluten Urtheils, durch das wir Realität überhaupt und unmittelbar in und mit uns ergreifen, sind wir apodictisch auch davon überzeugt, daß wir Vorstellungen haben. Nur sofern das absolu-

te] Urtheil Reflexion ist, ergreifen wir die Vorstellung als ein Band zwischen Subject und Object, und trennen dadurch das Wissen von dem Seyn. Nun ist der Grund dieser Trennung das Wechselspiel zwischen Subject und Object, kein letzter Grund. Letzter Grund ist absolute Realität überhaupt, in der Subject und Object verschwinden. Also verschwindet auch die Vorstellung, wenn wir sie theoretisch ergründen wollen, in das Unbegreifliche der verdoppelten Realität.

* * *

Mit der Anerkennung der Vorstellungen stehen wir da, wo der Skeptiker das Wissen ergreift, um es durch sich selbst zu zerstören. Diesen Standpunct müssen wir genau beobachten und von da aus noch ein Mahl die Wahrheit der absoluten Urtheilskraft erläutern.

1. Alle Vorstellungen sind Relation. — Dasjenige nur, was auf sich selbst beruht, über welches hinaus folglich auch nichts gedacht werden kann, weil es keinen Grund hat, sondern Grund ist, nennen wir das Absolute, oder, nach der hypothetischen Urtheilsform negativ und weni-

ger passend, das Unbedingte. Diesem entgegen steht, was an sich nicht Grund ist, sondern einen Grund hat, und nur sofern es diesen hat, selbst als Grund eines Andern gedacht werden kann. Es heißt im Kantischen Systeme das Bedingte. Wir wollen es lieber das Relative nennen, weil uns dieser Ausdruck die Vereinigung des sinnlichen und intellectuellen Wissens besser erläutern wird.

Woher der Begriff des Relativen oder Bedingten? Unmöglich unmittelbar durch sich selbst; denn seine ganze Bedeutung wird null, wenn nicht das Absolute als dasjenige voraus gesetzt wird, was ihm eine Bedeutung gibt. Das Relative als Fundament des Wissens zum Grunde legen, um daraus durch Negation das Absolute logisch abzuleiten, heißt: vom Dache des Hauses herab das Haus bauen wollen. Etwas Anderes würde es seyn, voraus gesetzt, daß das Haus schon steht, aus dem Fenster hinunter sehen, um zu forschen, von welcher Art die Schwelle seyn mag. Ohne Metapher: Wir können, oder vielmehr, wir müssen, weil anders kein Denken möglich ist, vom Relativen ausgehen, um das Absolute in Begriffen aufzufassen: was denn freylich im Grunde nur durch Negation möglich

ist; denn alles, was im Verstande ist, ist relativ, das heißt auch logisch der negative Begriff des Unbedingten. Sind wir aber dahin gekommen, das Unbedingte zu denken, so müssen wir uns nicht einbilden, es auch als das Absolute, das positiv allem Denken zum Grunde liegt, aus Begriffen und Sätzen darthun und demonstriren zu können. Wir müssen zugestehen, daß das Absolute als positive Idee in der Vernunft nichts als die Vereinigung der Vernunft mit der absoluten Urtheilskraft ist; woraus denn freylich folgt, daß der Begriff einer Ergründung dieser Idee sich selbst aufhebt. Daseyn überhaupt anerkennen und das Absolute anerkennen, ist Dasselbe; und weder Jenes noch Dieses ist Vorstellung. In uns und mit uns ist das Absolute, indem wir uns denkend seiner bemächtigen, wir wir unser Daseyn denken.

Kraft des Absoluten, das in uns und mit uns ist, sind wir, indem wir denken und fühlen, unwiderstehlich überzeugt, daß wir denken und fühlen. Das Denken und Fühlen selbst aber, sofern es Vorstellung ist, kann diese Ueberzeugung nicht geben.

2. Jede Vorstellung enthält ein relatives Urtheil. — Wir mußten den Begriff ei-

nes Urtheils über die Sphäre der Logik hinaus rücken, um ein absolutes Urtheil zu finden, ohne welches überhaupt kein Urtheilen möglich ist. Das absolute Urtheil ist, wie wir fanden, nichts weniger als ein Satz oder eine Synthesis von Begriffen. Es nimmt, wie wir fanden, nicht einmahl die Form eines Satzes an; denn es liefert, indem wir es zu denken versuchen, mit dem: Es ist; nur den Anfang aller Sätze. Auf das absolute Urtheil, als das Criterium aller Wahrheit, gründen sich nun erstens die intellectuellen Urtheile oder Grundsätze, sofern sie überzeugen und keinen Zweifel übrig lassen. Als intellectuelle Urtheile sind sie insgesammt bezweifelbar: denn auch die intellectuelle Vorstellung, die wir Begriff nennen, ist eine Vorstellung; der Satz, sofern er eine Synthesis von Begriffen ist, ist ein Vorstellungsurtheil, als solches bloß relativ, wie die Vorstellung, als Vorstellung, bloß Relation ist, also im Kreise der Vorstellungen bezweifelbar ins Unendliche. — Da haben wir den Schlüssel zu dem Diallelus, der das Resultat der logischen Apodictik war.

Vorstellungsurtheile sind aber auch als sinnliche Urtheile möglich, weil es sinnliche Vorstellungen

gibt. Das sinnliche Urtheil kann man auch ein thierisches nennen. Auch das Thier urtheilt, ob es gleich nicht denkt. Es ist der Synthesis unfähig, aber nicht der Wissenschaft; denn es kennt sein Futter, seine Wohnung u. s. w. Dieses Kennen ist nicht das Empfinden; es ist der Grund der Möglichkeit des Empfindens. Auch der Mensch urtheilt sinnlich, wenn er wahrnimmt. Daher die Ueberzeugung durch Gefühl, die man vergeblich aus dem Gefühle abzuleiten versucht: denn Gefühle als Gefühle sind Relationen, die auf keine Art überzeugen. Die weitere Ausführung dieser Wahrheit ist im folgenden Kapitel enthalten.

3. Alle Vorstellungen sind relative Beweisgründe. — Grund und Beweisgrund sind Eins und Dasselbe. Der Grund aller Gründe ist die absolute Realität. Dieselbe ist der höchste oder letzte Beweisgrund. Beweisen ist nichts Anderes, als, die Verknüpfung eines Vorstellungsurtheils mit dem absoluten Urtheile verdeutlichen. Wer das absolute Urtheil nicht als das höchste Princip des Wissens und als den Grund der Ueberzeugung von seinem eignen Daseyn unmittelbar mit seinem Daseyn durch sich selbst gelten läßt, dem kann man nichts bewei-

sen. Alle aus Empfindungen oder Begriffen geführte Begriffe sind relativ, d. i.: nur als Beziehungen auf das absolute Urtheil gültig. Also hat ein Grundsatz, als Grundsatz, nicht mehr Beweiskraft, als eine Empfindung. Beweise durch den Augenschein sind ursprünglich eben so bündig als Demonstrationen. Nur dadurch, daß, wie wir hier noch voraus setzen müssen, die sinnlichen Vorstellungen nach den Gesetzen des Verstandes sich reguliren und dadurch die Einheit des Wissens hervor bringen helfen, ohne welche das Wissen in vernünftigen Naturen sich selbst zerstören würde, entsteht zuweilen ein scheinbarer Widerspruch zwischen einzelnen Erfahrungen und den allgemeinen Erfahrungsgesetzen. So entscheidet der Astronom nach Grundsätzen, daß die Erde sich um die Sonne dreht, während der Augenschein die Sonne sich um die Erde drehen läßt. Der Philosoph tritt entschieden auf die Seite des Astronomen. Aber warum? Nicht, weil er den Augenschein überhaupt für Täuschung erklärt, sondern weil in dem gegebenen Falle der Beweis durch den Augenschein gar nicht geführt werden kann. Wäre von empfindbaren Verhältnissen der Sonne, etwa von der Wär-

me, die sie der Erde mittheilt, oder von der Erleuchtung der irdischen Körper durch das Sonnenlicht, die Rede; so wäre der Beweis durch Empfindung und Augenschein das Fundament selbst der astronomischen Urtheile über die Sonne als einen wärmenden und leuchtenden Körper. Aber die Verhältnisse der Bewegung sind keine Empfindungsverhältnisse. Sie treffen die Sinne nur indirect, sofern sie empfindbare Verhältnisse nach sich ziehen. Die Sinne können nicht unterscheiden, ob sich das Schiff den Fluß hinunter, oder ob sich die Gegenstände am Ufer den Fluß hinauf bewegen. Im Grunde bewegt sich Alles, was sinnlich vorhanden ist; von den Bewegungsgesetzen, nach denen entschieden werden muß, welche Art der Bewegung im gegebenen Falle Statt findet, wissen die Sinne gar nichts. Sofern nun nach diesen Gesetzen die ganze sinnliche Natur sich regulirt und sofern eine sich selbst widersprechende Natur gar nicht gedacht werden kann, beweiset der Astronom seine Sätze gegen den Augenschein. — Und so ist überhaupt im ganzen Gebiete der Speculation der Streit der Empfindungen mit den Grundsätzen ein eingebildeter Streit, wie die folgenden Kapitel noch deutlicher lehren werden.

Anders verhält es sich im Gebiete der verbotenen oder befohlnen Praxis.

4. Alle Vorstellungen sind Facta. — Man kann die Philosophie nicht schlimmer berathen, als wenn man sie auf ein Factum des Wissens zu gründen versucht. Schon der gemeine Verstand hält den durchgreifenden Unterschied zwischen Factum und Urtheil fest, und findet das Wesen des Willens darin, daß wir Facta dem Urtheile unterwerfen. Noch fester hält die Transscendental-Philosophie diesen Unterschied. Ihr ist nicht so wohl an einem Facto gelegen, als an den Gründen, nach denen alle Facta beurtheilt werden sollen. Erscheint nun das Urtheil selbst in letzter Instanz als ein Factum, so ist der Skepticismus unwiderlegbar: denn es liegt kein Grund in irgend einem Facto, warum es auf der Wage der Wahrheit mehr wiegen sollte, als irgend ein anderes Factum; also kein Grund der Unterwerfung des sinnlichen Facti unter ein intellectuelles. Wollen wir also das Urtheil retten, oder, was hier eben das sagt, die Philosophie nicht in eine auf Glauben angenommene Naturgeschichte der Seele verwandeln: so müssen wir zeigen, daß er-

stens Urtheil und Factum apodictisch zweyerley sind und bleiben; daß zweytens das Factum auf einem Urtheile und nicht, umgekehrt, das Urtheil auf einem Facto beruht; und daß drittens die Verwechselung zwischen Urtheil und Factum nur daher entsteht, daß Facta kraft eines absoluten Urtheils als relative-Urtheile die Mannigfaltigkeit des menschlichen Wissens begründen.

Diesen drey Forderungen thut unsre Apodictik Genüge. Wir fanden erstens ein absolutes Urtheil. Nicht durch Demonstrationen als Verkettungen von Grundsätzen fanden wir es. Wir gebrauchten die Demonstration nur als Unterlage, um das, woran Alles gelegen ist, durch sich selbst zu entdecken, und so den Punct zu finden, auf dem wir uns selbst verstehen lernen. Dieses Selbstverstehen ist aber nicht das absolute Anerkennen, an dem Alles gelegen ist. Es ist nur das intellectuelle Mittel, zum absoluten Anerkennen dessen, was in und mit uns ist, in Begriffen zu gelangen. Für den, der immer noch fragt: „Was verstehst du unter absoluter Urtheilskraft?“ gibt es keine Antwort als: „Dasjenige, kraft dessen du überhaupt etwas verstehst.“ Absolutes Urtheil ist Anerkennung des Daseyns in uns und

mit uns. Wer dies noch weiter verdolmetscht haben will, steht schon wieder auf dem Puncte des ewigen Mißverstandes, wo der Witz auf Kosten der Vernunft ganz ernstlich den Philosophen das große Kunststück zumuthet, die Flinte aus der Kugel zu schießen.

Absolute Urtheilskraft und Ueberzeugung von absoluter Realität überhaupt voraus gesetzt, gewinnen wir den Begriff eines Facti. Factum ist relative Realität. Wir denken es gewöhnlich durch die Kategorie der Ursache und Wirkung als das durch Realität Bewirkte. Als solches kann es hier noch nicht erläutert werden. Aber es bedarf auch, um überhaupt verständlich zu werden, zum Anfange weiter keiner Erläuterung. Factum und Vorstellung sind im Grunde Eins und Dasselbe. Nur sofern die Vorstellung subjectiv gedacht wird, heißt sie gewöhnlicher: Vorstellung; und Factum, sofern sie objectiv gedacht wird. Setze ich zuerst Mich als urtheilendes Wesen und beziehe das Subject auf Objecte, so heißt es: Vorstellungen sind Facta. Setze ich, umgekehrt, zuerst ein Object und beziehe es auf Mich, so heißt es: Facta sind Vorstellungen. Nun sind aber beyde Beziehungen, die subjective und die objective, in der Vorstellung gleich

nothwendig und gegenseitig eine durch die andere gegeben. Also ist es am Ende ganz Dasselbe, ob man Facta Vorstellungen, oder ob man Vorstellungen Facta nennt. Nur die Verschiedenheit des logischen Gesichtspuncts macht hier einen Unterschied.

Facta als Facta zu bezweifeln, ist unmöglich, wie es unmöglich ist, Vorstellungen als Vorstellungen zu bezweifeln. Aber warum ist es unmöglich? Nicht kraft des Facti selbst. Das setzt, um anerkannt zu werden, eine Kraft der Anerkennung schon voraus. Das Factum als Factum kann so wenig wie die Vorstellung als Vorstellung überzeugen. Nur als relative Realitäten erkennen wir die Facta und Vorstellungen apodictisch an; das heißt: wir können ihren transscendentalen Zusammenhang mit dem absoluten Real-Princip nicht bezweifeln.

Unser gesammtes Wissen, als ein Vorstellungsganzes gedacht, ist also ein Factum. Sofern es so gedacht wird, muß es aber als schon begründet gedacht werden, oder der Begriff eines Facti verliert alle Bedeutung. Den Begriff des Grundes ergründen wollen, heißt: Nichts wollen. Was ist also unser Wissen als gründliches Wissen? Nichts an-

deres als Reduction der relativen Realität auf die absolute, oder, was eben das sagt, des relativen Urtheils, das kraft der absoluten in der Vorstellung liegt, auf das absolute oder Grundurtheil.

Auf dieser Reduction beruht nun auch alles Denken, sofern ein Gedanke eine Vorstellung ist. Begriffe sind so gut wie sinnliche Vorstellungen Facta in der transscendentalen, nicht bloß logischen Bedeutung des Worts. Daraus erklärt sich von selbst, was nach logischen Principien durchaus unbegreiflich blieb, wie das Urtheil der ersten logischen Determination willkührlich als Factum oder als Urtheil behandelt werden konnte. Das Geschäft der reinen Logik ist: den Verstand zu isoliren, d. i.: das Denken als bloßes Denken in eine Theorie zu bringen. Nach logischer Terminologie ist Factum, was kein Gedanke ist. Das Geschäft der Transscendental-Philosophie aber ist: den Unterschied zwischen Denken und Wissen aufzufinden und das richtige Denken als ein Wissen zu begründen. Für die Transscendental-Philosophie ist also der logische Unterschied zwischen Factum und Gedanke fürs erste nicht weiter brauchbar, als um das Bedürfniß einer Untersuchung sichtbar zu machen,

von deren Ausgange selbst die Wahrheit der Logik abhängt. Jetzt blicken wir von dem festen Boden des absoluten Real-Princips, mit dem wir durch transscendentale Skepsis vertraut geworden sind, nach den Resultaten der reinen Logik zurück; und die Logik ist als relative Wissenschaft, wie alle übrige Wissenschaften, begründet durch das absolute Urtheil, von dem das relative Factum oder Urtheil der ersten logischen Determination ausgeht. Wir werden nicht durch Denken überzeugt, daß wir etwas wissen; wir werden durch das Princip des Wissens überzeugt, daß wir denken; und erst nachdem unsre logische Ueberzeugung durch eine apodictische begründet ist, knüpfen wir die Urtheile in Verstandesvorstellungen als Sätze zusammen nach Grundregeln, die wieder nur dadurch überzeugen, daß ihr apodictisches Princip mehr als Vorstellung ist. Uebrigens soll der transscendentale Ursprung der Grundregeln des Denkens mit dieser allgemeinen Analyse des Vorstellungsvermögens noch durchaus nicht vollständig erläutert seyn. Er verdient ein besonderes Kapitel.

5. Alle Vorstellungen lassen sich auflösen in Stoff und Form. — Je näher die Philosophie ihrer Vollendung rückt, desto feiner wer-

den die Unterscheidungen, von denen die Vorwelt nichts wußte und die auch wir der Nachwelt nur historisch vererben können. Das Princip aller Unterscheidung ist zuletzt die absolute Reflexion. Diese wird zum Verstehen jedes logischen Gegensatzes voraus gesetzt und läßt sich durch die logischen Gegensätze, in die wir unsre Theorien einkleiden müssen, nicht einflößen. Deßwegen finden sich bey jeder neuen Ansicht des Vorstellungsganzen Schwierigkeiten, die sich durch keinen Grundsatz heben lassen. Nur durch absolute Reflexion läßt sich denn auch die Verschiedenheit des Stoffes oder der Materie einer Vorstellung und der Form derselben Vorstellung verstehen. *) Wer diesen Unterschied aus der Vorstellung selbst entwickelt, verfährt ganz recht; aber das Princip der Entwicke-

*) Wem die Philosophie die neue Idee dieser Absonderung des Stoffes von der Form verdankt, ist bekannt. Man darf wohl behaupten, daß der entdeckte Begriff der transscendentalen Form der Grundbegriff des Kantischen Systems ist. Je nachdem man diesen Begriff versteht, versteht man so oder anders das ganze Kantische System. Nun lehrt die Kantische Vernunft-Kritik deutlich genug, wie dieser Begriff in Beziehung auf einen gegebenen

lung kann er dadurch nicht mit entwickeln, also auch das, was er von der Vorstellung behauptet, kraft der Vorstellung selbst nur als ein Factum, also nicht als absolute Wahrheit behaupten.

Wollen wir uns zur Probe ein Mahl ein Vorurtheil gefallen lassen, so können wir, wie einige Kantianer im ganzen Ernste damit zufrieden zu seyn scheinen, den Begriff der Form aus der Natur des erkennenden Subjects ableiten. Wir haben die Vorstellung kennen gelernt als Relation, das ist: als das Grundverhältniß zwischen Subject und Object. Wir haben gefunden, daß dieses Grundverhältniß auf der absoluten Reflexion beruht, und deßwegen theoretisch nicht begreiflicher ist, als die Trennung zwischen Subject und Object, die sich beyde in Einer

Stoff verstanden werden soll, wenn der Unterschied zwischen Subject und Object auch als gegeben voraus gesetzt wird. So bald aber die Skepsis gerade das angreift, was im Kantischen Systeme als gegeben voraus gesetzt wird, so wird der Begriff der Form problematisch; und ihn zu behaupten, sind so verschiedene Methoden möglich, als das Fundament des Wissens überhaupt verschieden verstanden wird.

absoluten Realität verlieren. Nur sofern wir die relative Realität der Vorstellungen überhaupt anerkennen, können wir sie durch Reflexion näher bestimmen. Versuchen wir nun auf diese Art die Vorstellungen zu analysiren, so zerfällt die Eine Beziehung zwischen Subject und Object in zwey Unterbeziehungen. Die Vorstellung, die im Grunde selbst nichts als Beziehung ist, erscheint in ihrer relativen Realität als Object, indem sie vom Subjecte unterschieden wird. Nun erscheint sie in ihrer relativen Objectivität anders in Beziehung auf das Subject und anders in Beziehung auf das apodictische oder Grund-Object. Indem sie das Band zwischen beyden ist, hat sie etwas von beyden. Daher nennen wir Alles, was vom absoluten Objecte, als zu diesem gehörig, in die Vorstellung gezogen wird, den Stoff, und was vom absoluten Subjecte, als zu diesem gehörig, in die Vorstellung gezogen wird, die Form der Vorstellung. Nun erscheint das Subject gleichsam vor dem Objecte. Wir denken uns eine eigenthümliche Natur des Subjects. Diese voraus gesetzt, und weiter voraus gesetzt, daß das Subject als selbstständiges Wesen die Vorstellungen hat, wie wir es nennen, müssen sich nun die Objecte, um erkennbar zu werden,

nach der erkennenden Natur des Subjects richten. So erscheint die Form, die aus der erkennenden Natur des Subjects entspringt, als die Bedingung der Objecte in der ganzen Sphäre unsrer Wissenschaft

So kann man also den Begriff der Wissensform, an dem der Vernunft viel gelegen ist, fürs erste ein Mahl, wie hier geschehen ist, popularisiren, um sich mit ihm zu familiarisiren. Aber wie wäre es möglich, bey einer solchen Ansicht eines transscendentalen Begriffs auf die Dauer befriedigt zu bleiben? Das Subject als ein für sich bestehendes Ding; als solches ein Ding mit einer eigenthümlichen Natur; in dieser eigenthümlichen Natur die Dinge außer sich oder ihren Ausfluß gleichsam in sich aufnehmend; und nun zuletzt diese Natur des Subjects den Stoff des Wissens, Gott weiß, wie? formend, vermuthlich doch nicht so, wie ein Schwamm das eindringende Wasser durch seine Poren formt: das sind wundersame Dinge. Und doch ist diese Vorstellungsart unvermeidlich, und kann höchstens versteckt, aber nie weggeräumt werden, so bald man Subject und Object als selbstständige Realitäten oder Dinge an sich voraus setzt, und damit ein System anfängt. Denn was etwas für sich Bestehendes ist, muß doch sei-

ne eigenthümliche Natur haben, durch die es ist, was es ist; und so müssen sich die verschiedenen Naturen des Subjects und Objects amalgamiren, damit ein Wissen heraus komme. Die Vorstellung wäre dann das Amalgama. *)

Was bleibt uns denn aber in unsrer rein-theoretischen Philosophie für ein Mittel übrig, den Unterschied zwischen Stoff und Form der Vorstellungen zu verstehen, wenn wir nicht den Stoff aus der Natur des Objects, und die Form aus der Natur des Subjects ableiten wollen? Nichts als das Factum bleibt uns, so wie es uns als identisch mit der Vorstellung gegeben ist. In

*) Wie natürlich diese Vorstellungsart auch einem wirklich philosophischen Kopfe werden kann, beweisen die Beyspiele des Aristoteles und des Herrn Reinhold. Das Aristotelische System des physischen Einflusses der Seele auf die Welt und der Welt auf die Seele ist fast einerley mit dem Systeme der Afficirungen, die sich, nach der ältern Vorstellungs-Theorie des Herrn Reinhold, das Subject von den Dingen an sich gefallen lassen muß. Daß man aber auf ein solches System zurück kommen konnte, wenn man die Mühe kennt, die sich Cartesius und Leibnitz gaben, ihm zu entgehen, könnte eher befremden, wenn nicht so oft das Alte über dem Neuen vergessen würde.

der Vorstellung liegt nun einmahl eine doppelte Beziehung. Wir entdecken im Vorstellungsvermögen etwas Veränderliches und etwas Bleibendes, etwas Zufälliges und etwas Nothwendiges. Dieses Nothwendige ist der transscendentale Standpunct der Vorstellung. Ohne einen Wechsel von Vorstellungen, der mit einer unendlichen Mannigfaltigkeit verbunden ist, könnten wir, nach unserm Standpuncte, nichts erkennen. Aber durch eben diese wechselnde Mannigfaltigkeit könnten wir nichts erkennen, wenn nicht allen Vorstellungen ein bleibendes und nothwendiges Verhältniß zum Grunde läge, als ein unveränderlicher Maaßstab zur Vergleichung der Vorstellungen unter einander. Und dieser Maaßstab, dieses unveränderliche Verhältniß, ist die Form, oder, was eben das sagt, das Gesetz, oder der transscendentale Standpunct der Vorstellung. Das Bleibende und Nothwendige zeigt sich bey allen Vorstellungen, wenigstens bey allen von gewisser Art. Das Zufällige und Veränderliche kommt, schwindet und wechselt; aber in dieser Unstetigkeit erscheint es als der wahre Gehalt der Vorstellung, das ist: als dasjenige, was sie zum Ob-

jecte macht und von dem Subjecte in jeder Rücksicht unterscheidet. Nun erscheint uns weiter nach bekannten Verstandesgesetzen das Bleibende und Nothwendige als die Bedingung des Veränderlichen und Zufälligen, sofern dieses ein Object unsrer Erkenntniß ist. So sehen wir denn zuletzt die Form der Objecte subjectiv als dasjenige an, was die Objecte für uns erkennbar macht, also als das subjectiv-nothwendige Vorstellungs-Element, das in jeder Vorstellung so nothwendig ist, wie wir Selbst. *)

Die genauere Prüfung der Form des Wissens nach der Idee des absoluten Real-Princips wollen wir bis zu den beyden folgenden Kapiteln aussetzen. Oh-

*) Muster eines Versuchs, das Princip des Wissens überhaupt als den transscendentalen Standpunct der Vorstellung darzustellen, ist das System des Herrn Beck, des scharfsinnigen Commentators der Kantischen Schriften. Schade nur, daß das ursprüngliche Vorstellen, wie es in diesem Systeme heißt, dasjenige nicht seyn kann, was wir als den Grund der Vorstellungen oder als absolutes Real-Princip eigentlich suchen. Setzen wir als diesen Grund das vorstellungsfähige Subject oder Ich, und nur dieses, voraus, so ist das System des Herrn Beck offenbar nichts anderes als eine Vorrede zu der Wis-

ne Beyspiele ist sie fast unverständlich; und der Begriff der Vorstellung überhaupt liefert uns noch kein Beyspiel. Vorläufig dringen sich uns indessen einige Bemerkungen auf, die schon hier verständlich sind.

Wenn Subject und Object im Urgrunde Einer absoluten Realität zusammen fallen; was kann aus den Verschiedenheiten werden, die nur dadurch mög lich sind, daß Subject und Object als absolut verschiedene Realitäten sich auf einander beziehen? So wenig ein theoretischer Grund der Unterscheidung zwischen Uns und den Objecten gefunden werden kann, weil wir uns nicht über die absolute Reflexion erheben können, die jenen Unterschied theoretisch durch

fenschaftslehre des Herrn Fichte. Setzen wir aber dieses nicht voraus, so schwebt das ganze System in der Luft als ein fein gesponnenes, aber auf nichts gegründetes Ganzes, aus dem der Skeptiker, so bald er das ursprüngliche Vorstellen als eine consequente Selbsttäuschung problematisch macht, nach Belieben weiter machen kann, was er will. Eben deßwegen aber ist es, wenn ich nicht irre, der reine Formalismus der Kantischen Vernunft-Kritik, und ein neuer Beweis, wie wenig aller Formalismus vor der reinen Skepsis die Probe hält.

sich selbst begründet, so wenig kommen wir mit allen übrigen Unterscheidungen in uns oder außer uns theoretisch zu Ende. Unser ganzes Wissen, das absolute Real-Urtheil allein abgerechnet, ist relativ. So lange wir bloß fragen: „Ist etwas?“ muß die absolute Urtheilskraft unmittelbar als Determination die Antwort geben. Diese Antwort aber ist kurz und gut Ja oder Nein; und damit hat das absolute Wissen sein Ziel. Fragen wir nun weiter: „Was ist, und zwar Dieses oder Jenes?“ so befinden wir uns schon in der Sphäre der Relationen, d. i.: der Vorstellungen. Wir wollen A durch B bestimmen, B durch C, und so weiter. Die Möglichkeit dieser Bestimmungen setzt auf der einen Seite Mannigfaltigkeit, auf der andern ein Princip der Einheit voraus, auf das die Mannigfaltigkeit reducirt werden soll. Das Princip der theoretischen Einheit ist die absolute Realität. Aber woher die Mannigfaltigkeit? Das ist absolut unbegreiflich. So gewiß wir durch absolute Reflexion Uns von Objecten überhaupt unterscheiden, so gewiß unterscheiden wir die Objecte unter einander durch relative Reflexion. Alle sind; aber es sind ihrer als Vorstellungen mehrere; das

eine ist dieses, das andere jenes; und jedes ist, was es ist, durch dasjenige, wodurch es sich von andern unterscheidet. Da wir nun das Princip aller und jeder Unterscheidung, die Reflexion, als absolute Reflexion, nicht weiter als durch sich selbst verstehen und durch kein höheres Princip theoretisch zu erklären im Stande sind, so können wir sie auch als relative Reflexion oder als Princip der Unterscheidung des Mannigfaltigen in unsrer Vorstellung nicht weiter verstehen. Warum ist die Welt, so wie sie in der Vorstellung körperlich vor mir liegt, ein System von Planeten und Sonnen? Warum ist unter den Planeten einer eine Erde, die, durch das Licht einer Sonne erwärmt, mich, der ich frage, trägt und nährt und mich mit allen meinen Gefühlen, Gedanken, Kenntnissen und Kräften körperlich an das Weltall bindet? Fragen eines Kindes, das von seiner Mutter wissen will, warum es ein Kind ist.

Unbegreiflich, wie der Grund aller Verschiedenheit, auf der unsre Wissenschaft ruht, ist denn nach rein-theoretischen Principien auch der absolute Grund der Verschiedenheit des Nothwendigen und Zufälligen in jeder Vorstellung. Wir können

beydes unterscheiden durch eben die Kraft, durch die wir Uns für kein Object und kein Object für Uns halten; und das ist Grund genug für uns, es bey diesen Unterscheidungen wie bey unserm selbstständigen Daseyn bewenden zu lassen.

Wenn übrigens die Nothwendigkeit des Formalen in unsrer Wissenschaft mehr als relative Nothwendigkeit wäre, so würden wir nicht im Stande seyn, statt unsrer Erkenntnißform irgend eine andere = x zu denken. Das können wir aber ohne allen Anstoß, wie wir statt dieser Welt eine andere denken können.

Siebentes Kapitel.

Analyse der Sinnlichkeit nach der Idee des absoluten Real-Princips.

Die transscendentale Analyse des Vorstellungsvermögens überhaupt hat gezeigt, daß unsre ganze Wissenschaft sich auf Facta einschränkt. Die absolute Realität, die wir als Grund jedes Facti durch sich selbst anerkennen, macht alle Wissenschaft möglich, ist aber selbst nicht Inhalt oder Stoff einer Wissen-

schaft: denn sie paßt in keine Form; sie läßt sich durch nichts bedingen und bestimmen; also überhaupt nur indirect beurtheilen in der Beziehung jedes Objets auf diese Realität, d. i.: in der Vorstellung.

Die Facta, auf die unsre Wissenschaft sich einschränkt, können wir in ihren Verschiedenheiten wieder nicht anders beurtheilen, als durch ihr Verhältniß zu einander als Facta. Als solche sind sie uns gegeben, — wir wissen nicht, woher, oder wodurch, — wie wir uns selbst gegeben sind. Denn ob sie gleich im Gegensatze mit Uns bloße Relationen sind, so sind sie doch nur dadurch Relationen, daß sie das Absolute in uns, wie es uns vorkommt, mit dem Absoluten außer uns, wie es uns vorkommt, in ein Ganzes zusammen knüpfen. Dies ist der Grund, wie wir gefunden haben, warum wir Facta so wenig wie Daseyn bezweifeln können. Daraus erklärt sich nun auch weiter, warum wir, wenn wir anders nicht unserm Princip ungetreu werden und uns widersprechen wollen, die Verhältnisse der Facta zu einander, so wie sie uns als Vorstellungen gegeben sind, eben so wenig bezweifeln können. So sind wir, wenn wir uns selbst verstehen, unwidersprechlich überzeugt, daß

Empfinden und Denken zweyerley sind; denn Empfindungen und Gedanken stehen als Facta, in der transscendentalen Bedeutung des Worts, in einem Verhältnisse zu einander, in dem die Empfindung zur Empfindung, der Gedanke zu dem Gedanken nicht steht. Psychologisch theilen wir, um diesem Verhältnisse einen subjectiven Grund zu geben, der so genannten Seele zweyerley dahin gehörige Vermögen zu, ein Empfindungsvermögen und ein Denkvermögen. Diese psychologische Sprache können wir in der Transscendental-Philosophie füglich mitreden, voraus gesetzt, daß wir den transscendentalen Gesichtspunct nicht darüber verlieren.

Das Empfindungsvermögen nennen wir mit dem gewöhnlichen Nahmen: Sinn. Der Inbegriff unserer theoretischen und practischen Bestimmungen durch den Sinn heißt Sinnlichkeit in der weitesten Bedeutung.

Fragen wir nun zuerst nach dem Grunde der Sinnlichkeit, so führt uns die Transscendental-Philosophie zu dem Puncte zurück, von dem wir ausgingen, um den Begriff des Sinnes zu finden. Empfindungen, von der transscendentalen Seite angesehen, sind Vor-

stellungen. Was uns in der Empfindung bewegt und erschüttert, was unser sinnliches Wissen zu einem Leiden macht, was uns als fühlenden Wesen gefällt oder mißfällt, die unerschöpfliche Quelle allet Freuden und alles Schmerzes: — alles Dieses gehört nicht für die rein-transscendentale Speculation. Nur den Begriff des Wissens verfolgend, entdecken wir, wie Vorstellungen überhaupt, so auch die sinnlichen Vorstellungen, als relative Wissensgründe. Die Empfindung ist eine transscendentale Beziehung des voraus gesetzten Subjects auf ein voraus gesetztes Object. Und wodurch unterscheidet sich diese Beziehung von der intellectuellen, die den zweyten Theil der menschlichen Wissenschaft ausmacht? Zuerst dadurch, daß jene unmittelbar, diese nur mittelbar ist; zweytens dadurch, daß der Sinn, als subjectives Vermögen angesehen, anschauliche Objecte, der Verstand, als subjectives Vermögen angesehen, einfache Objecte hat.

Die Empfindung ist unmittelbare Beziehung des Subjects auf ein Object. Was heißt das? Sie ist das eigentliche und wahre Band zwischen der doppelten Realität, die theoretisch unbegreiflich ist. Alle

Empfindungsurtheile sind direct. Ich sehe; und unwidersprechlich bin ich überzeugt, daß ich etwas sehe, wär' es auch nicht gerade das, was ich in der Erinnerung zu sehen vermeine. So bald die Empfindung klar ist, verbürgt sie auch ihr Object unwidersprechlich. Was zuweilen Widerspruch der Empfindungen unter einander heißt, sollte eigentlich Widerspruch einer Empfindung mit einem logisch-entdeckten Empfindungsgesetze heißen; denn der Sinn als Sinn weiß so wenig von Widerspruch als von Einheit. Der Sinn als Sinn bezieht sich auf nichts Drittes, das heißt: auf nichts außer dem Absoluten, das ihm, kraft der absoluten Reflexion, verdoppelt zum Grunde liegt. Nun ist aber, — wir wissen weder, wodurch, noch warum, — das Vorstellungsganze mannigfaltig; und nur durch die Combination des Mannigfaltigen entsteht unser Wissen. Die Vorstellung ist ferner relatives Object in Beziehung auf das Subject. So entspringt mit der sinnlichen Vorstellung, die unmittelbar ist, eine sinnliche Pluralität der Objecte, die ins Unendliche geht. Diese sinnliche Pluralität übertragen wir in die absolute Realität, sofern das relative Object mit dem absoluten in der Vorstellung

zusammen trifft. So entsteht in uns eine Sinnenwelt als Aggregat einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, und zugleich als wirkliche Welt, weil die sinnliche Vorstellung das wahre Band des Subjects und Objects, oder, was dasselbe sagt, unmittelbare Erkenntniß ist.

Die Unmittelbarkeit der sinnlichen Erkenntniß ist auch der Grund, warum die Elemente der Empfindungen sich durchaus nicht definiren lassen. Wer sie zu definiren sucht, widerspricht sich; denn er will dasjenige auf Begriffe stellen, was unmittelbar ist und zur Möglichkeit der Definition voraus gesetzt wird. *)

*) Die Intellectualisten, deren Philosophie auf Begriffen ruht, wollen den Empfindungen in keiner Rücksicht das letzte Wort gönnen, das sie am Ende doch behalten. Da kommen denn solche erbauliche Definitionen zum Vorscheine, wie in Wolfs empirischer Psychologie zu lesen sind, z. B.: *Sensus* est facultas, percipiendi obiecta externa mutationem organis *sensoriis* qua talibus inducentia. *Psychol. emp.*, §. 67. — *Auditus* est facultas, percipiendi *sonum*. Ibid., §. 70. — *Olfactus* est facultas, percipiendi *odores* rerum. Ibid., §. 71. etc. etc. — So spricht der verständige Mann, der uns in seiner Logik die große Lehre einschärft, daß eine Definition keinen Zirkel enthalten darf!

Die Anschaulichkeit der sinnlichen Objecte, als das zweyte Merkmahl, durch das sich sinnliche Vorstellungen von intellectuellen unterscheiden, wird im folgenden Kapitel untersucht werden. Jetzt müssen wir erst die transscendentale Reduction der Sinnlichkeit auf das absolute Real-Princip überhaupt ins Klare bringen.

Die absolute Urtheilskraft, oder das apodictische Ergreifen der Realität in uns und mit uns, ist das Fundament aller Vorstellungen, sofern diese ein Urtheil enthalten. So wie nun die absolute Urtheilskraft sich selbst in jeder Beziehung zugleich als Reflexion und Determination entdeckt und dadurch sich selbst zum Räthsel wird; so theilt sie diesen doppelten Character unvermeidlich allen Vorstellungen mit, sofern diese ein Urtheil enthalten. Es muß also auch eine sinnliche Reflexion und eine sinnliche Determination geben, durch deren Vereinigung sinnliche Wissenschaft entsteht.

Sinnliche Determination, — denn mit dieser müssen wir anfangen, — ist Perception. Perceptionen sind die Elemente aller Erfahrung. Wie viel zu diesen Elementen das Subject hergibt, und wie viel

es dabey von dem Objecte annimmt, sind in der theoretischen Philosophie eitle Fragen. Perception ist der Anfang unsrer gesammten Wissenschaft, das ist: genau diejenige Art der Vorstellungen, die Subject und Object unmittelbar verbindet. Die Vorstellung dieser Unmittelbarkeit ist das erste transscendentale Factum; und dieses Factum entspringt unmittelbar aus der absoluten Reflexion, über die wir uns theoretisch nicht zu erheben vermögen. Wir können also die Perception, wenn wir sie selbst beurtheilen wollen, nicht anders beurtheilen als wie ein Factum. Sie jemahls zu ergründen, das heißt: durch theoretische Unterscheidung des Subjects und Objects mittelbar auf absolute Realität zurück zu führen, ist unmöglich.

Aber möglich ist es, das Perceptions-Factum in seinem ganzen Umfange zu übersehen und, wenn es noch nöthig seyn sollte, ein Vorurtheil abzulegen, das der Philosophie lange genug geschadet hat. Der rohe Begriff, den die gemeine Vernunft sich von der Sinnlichkeit entwarf, als sie sich zuerst in ihrer Würde entdeckte, wurde von den Philosophen roh, wie er war, in die transscendentale Speculation gezogen. Man halbirte das Subject. Der thierischen Hälfte, die man den

menschlichen Leib nannte und der geistigen Hälfte oder Seele entgegen stellte, theilte man das Empfindungsvermögen unter dem Nahmen: Sinnlichkeit, zu; und weil man äußere Sinnen-Organe sah, gewöhnte man sich, die Sinnlichkeit selbst als etwas Aeußeres zu denken. Sinnlichkeit erschien nun als der Schlamm, aus dem sich die leidende Psyche losarbeiten sollte, um sich auf den Flügeln der Ideen ins Reich der Wahrheit zu schwingen. Der Empirismus, der in der Folge den Platonismus meist verdrängte, zog das Band, das Leib und Seele verbinden soll, um ein Merkliches fester, und that dadurch der Philosophie einen großen Dienst. Freylich ließ er der alten Antithese von Leib und Seele ihren Lauf: aber er erkannte doch zugleich der Seele Kräfte zu, die in ihr selbst liegen mußten, wenn sie Eindrücke von dem Körper annehmen und daraus Begriffe entwickeln sollte; und indem er alle Begriffe von sinnlicher Wahrnehmung ableitete, nahm er eine innere Wahrnehmung an, durch welche die Seele die Vorstellungen von ihren eignen Kräften gewinnt. Diesen Begriff der innern Wahrnehmung, auf dem unsre ganze Selbstkenntniß beruht, müssen wir sorgfältig fest halten: denn so

lange wir ihn nicht an einen transscendentalen Endpunct geknüpft haben, ist an keine systematische Wissenslehre zu denken. Es fragt sich also: Ist denn auch die innere Wahrnehmung sinnlich? Oder was ist sie denn? Gibt es zweyerley heterogene Wahrnehmungen? Ist nicht Wahrnehmung überhaupt Perception oder unmittelbare Erkenntniß? Ist unmittelbare Erkenntniß so viel als sinnliche, und gehört die Sinnlichkeit dem Körper zu; wie kann denn die Seele als ein vom Körper verschiedenes Ding sich selbst wahrnehmen durch den Körper? *)

*) Hätten Leibnitz und Locke, ehe sie über den Ursprung der Vorstellungen zu disputiren anfingen, sich vorher über den Begriff der Perception verständigt, vielleicht hätten sie dann nie disputirt. Aber ihre Philosophien waren von zu heterogener Art, als daß sie sich einander so leicht von dieser Seite hätten begegnen können. Locke räsonnirt immer als Psychologe; Leibnitz immer als Metaphysiker, und dabey freylich auch als ein Mann, der seinen Gegner weit übersieht. Locke treibt sich in dem Kreise der empirischen Selbstbeschauung herum, behandelt das ganze Wissen als ein Factum, sieht die Materie für ein wirkliches Ding an, Materie und Geist für heterogene Dinge, deren jedes auf seine eigne Art wirklich ist, und will zum Beschlusse durch diese psychologische

Hier ist des Mißverstandes kein Ende, wenn wir nicht, fürs erste wenigstens, die Sinnlichkeit zu Ehren bringen. Es ist ein sittsames Vorurtheil, die Sinnlichkeit so anzusehen, als ob der Sinn oder das Empfindungsvermögen dem Körper zukäme. Bekanntlich sieht doch das Auge nicht und das Ohr hört nicht. Wir, die wir uns Seelen nennen, sehen und hören durch Auge und Ohr, ohne von dem Wie das geringste zu begreifen. Wir empfinden aber nicht bloß durch die bekannten Organe der bekannten fünf Sinne. Der Sitz der Empfindung ist überall, wo wir uns selbst

Procedur demonstrative Beweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele erkünsteln. So etwas konnte unmöglich dem Denker von höherm Genie einleuchten, der den Grund dessen suchte, was Locke zergliedert. Den psychologischen Unterschied zwischen Leib und Seele hatte Leibnitz durch sein erhabenes System der prästabilirten Harmonie längst in ein transscendentales Nichts aufgelöset. Nach diesem Systeme gewann der Begriff der Perception einen Sinn, der in der Lockischen Philosophie gar nicht vorkommt. Aber gerade dieses System der prästabilirten Harmonie, in dessen Wiederscheine Leibnitz alle Wahrheit sah, ist auf dem Wege der empirischen Psychologie, den Locke nicht verläßt, nie zu erreichen. So stritten zwey der hellesten Köpfe, ohne einander zu verste-

finden. Wir empfinden die Spiele unsrer Phantasie; wir empfinden sogar, daß wir denken, wenn wir gleich nicht den Gedanken empfinden. Wir empfinden zuletzt auch practisch unser Wollen und Wirken und unsern ganzen Werth oder Unwerth. Heißt nun der Inbe-

hen. Uns, die wir kein System der prästabilirten Harmonie voraus setzen, darf man deßwegen noch nicht das Lockische ὕστερον πρώτερον zumuthen, das Nothwendige aus dem Zufälligen und das Absolute aus dem Relativen zu erklären. Aber wir müssen dem scharfsinnigen Locke auch nicht die Ungereimtheit aufbürden, deren er sich nie schuldig gemacht hat, alle Vorstellungen aus äußerer Erfahrung zu entwickeln. „Die zweyte Quelle der Erfahrung", sagt er selbst, „ist die Perception der Operationen unsrer Seele in uns, wie sie auf die erworbenen Vorstellungen angewandt wird. Diese Operationen verschaffen dem Verstande eine andere Gattung von Ideen, die von äußern Dingen nicht herkommen können, z. B. Perception selbst, Denken, Zweifeln, Glauben u. s. w. Diese Quelle der Ideen hat jeder Mensch ganz in sich selbst; und ob sie gleich kein Sinn ist, indem sie nichts mit äußern Dingen zu thun hat, kommt sie doch dem Sinne nahe, und kann wohl innerer Sinn heißen." *Essay concern. human underst.*, Book II, Chap. 1. — Schade nur, daß alle diese psychologischen Unterscheidungen einer ganz andern Bestimmung bedürfen, um transscendental nur erst verstanden zu werden.

griff aller Empfindungen Sinnlichkeit, so ist Sinnlichkeit nicht eine entbehrliche oder gar lästige Zugabe, sondern etwas, das zu unserm Wesen gehört. Selbst die Vernunft findet sich ja nur dadurch, daß sie sich der Sinnlichkeit entgegen setzt und sich auf sie bezieht. Die weitere Ausführung dieses Thema gehört in die practische Apodictik. Hier thut es nur Noth, durch eine vorläufige Ehrenrettung des Sinnes Mißverständnissen entgegen zu treten, die der theoretischen Analyse der Perception ungebeten in den Weg treten möchten.

* * *

Unsre menschliche Perception, — denn von dieser allein haben wir, und nur durch sie selbst, hinreichende Kenntniß, — hat drey concentrische Sphären. Der Ausdruck ist bildlich; aber die Sprache gibt uns bis jetzt keinen eigentlichen. Zwey dieser Sphären bezeichnet man gewöhnlich mit den Wörtern: Aeußerer Sinn, und: Innerer Sinn. Aber es kommt noch eine dritte hinzu, die man nicht mit dem innern Sinne verwechseln sollte; denn in ihr trifft eigentlich die Sinnlichkeit mit der

Vernunft zusammen. Wir wollen sie vorläufig den innersten Sinn, (Sensus intimus,) oder das Gemüth nennen.

Die erste Sphäre der menschlichen Perception, oder der äußere Sinn, ist psychologisch bekannt genug. In dieser Sphäre ergreifen wir die Vorstellungen als Dinge. Wir fühlen, wie wir uns auszudrücken pflegen, daß da, wo wir etwas sehen, hören, schmecken, riechen und greifen, auch etwas ist. In diesem Gefühle liegt für den Naturmenschen die bündigste Ueberzeugung.

Die zweyte Sphäre der menschlichen Perception ist der innere Sinn. Unter diesem verstehe ich hier das sinnliche Anerkennen unsrer Vorstellungen als solcher. Nach der allgemeinen Analyse des Vorstellungsvermögens waren die Vorstellung und das relative Object Eins und Dasselbe. Es kam nur darauf an, welchen Gesichtspunct wir wählten, um nach Gefallen entweder die Vorstellung als ein relatives Object, oder das relative Object als eine Vorstellung zu denken. Mit diesem Zusammenfallen des Objects und der Vorstellung ist aber der Naturmensch, wenn er zuerst den Begriff der Vorstellung faßt, gar nicht zufrieden. „Die Vor-

stellung", sagt er, „ist kein Ding. Die Vorstellung ist bloß in mir; die Dinge sind außer mir." Der Naturmensch, der zu denken anfängt, fühlt, daß er Vorstellungen hat, und gründet auf dieses Gefühl einen wesentlichen Unterschied zwischen Ding und Vorstellung.

Fährt nun der Mensch fort, zu denken und zu zweifeln, so tritt er unwillkührlich in die dritte Sphäre der Perception, die wir den innersten Sinn oder das Gemüth nennen wollen. Er denkt. Sein Denken ist kein Fühlen oder Empfinden; aber er fühlt, daß er denkt. Seine Seele ist in Unruhe, während die äußere Welt vor ihm verschwindet. Er zweifelt. Das Gefühl des Zweifelns ist ihm lästig. Er denkt weiter, immer fühlend, daß er weiter denkt; denn er fühlt die Tendenz nach Einheit, auf die sich alle seine Gedanken beziehen. Endlich, wenn er glücklich ist, erreicht er die sehnlich gesuchte Einheit, oder er glaubt, sie zu erreichen. Ein freudiges Gefühl schlägt, oft wie ein Blitzstrahl, aus seinem Innersten hervor. Er hat, wenigstens für den Augenblick, gefunden, was er suchte. Er ist überzeugt. Und dieses innige Gefühl, das wir Ueberzeugung nennen, ist das letzte Glied in der Kette der Gedanken.

Wer noch immer Luſt hat, die Wahrheit durch den alten Gegenſatz von Sinnlichkeit und Vernunft ans Licht zu locken, der lehre uns doch, warum alle Demonſtration und überhaupt alle Forſchung mit einem Gefühle ſchließen, das eigentlich die Nöthigung oder das unwiderſprechliche Muß enthält, das alle Zweifel endigt!

Es war uns übrigens hier nicht darum zu thun, ein pſychologiſches Gemählde anzulegen. Wir haben die Facta der Sinnlichkeit zu erklären. Deßwegen mußten wir ſie zuerſt pſychologiſch als Facta finden. So gefunden, erſcheinen ſie dem Verſtande als transſcendentale Räthſel, die aber nach der Idee des abſoluten Real-Princips nicht ſchwer zu löſen ſind.

Jede Vorſtellung enthält, wie wir oben gefunden haben, ein Urtheil. Sie enthält es aber nicht als Vorſtellung. Die abſolute Urtheilskraft iſt es, die immer und überall urtheilt, in der Empfindung wie in dem Gedanken. Alle Vorſtellungsurtheile ſind nur relative Urtheile. Aber auch unter den relativen Urtheilen muß es unmittelbare geben, weil es ſonſt keine mittelbaren und kein Begrün-

den eines relativen Urtheils durch ein anderes geben könnte. Unmittelbare Vorstellungsurtheile können nur diejenigen seyn, durch die in der Vorstellung unmittelbar entweder das Object ergriffen und als Realität auf das Subject bezogen, oder unmittelbar das Subject ergriffen und als Realität auf das Object bezogen wird. Dieses unmittelbare Ergreifen und dieses unmittelbare Beziehen ist die Perception oder sinnliche Determination. Deßwegen beruht auf dieser alles Wissen, sofern Wissen überhaupt relativ oder ein Ganzes von Beziehungen ist. Uebersinnliches Wissen ist ein Widerspruch in den ersten Begriffen. Wo irgend Erkenntniß ist, da ist auch Empfindung. Aus dem unmittelbaren Ergreifen des Subjects in der Vorstellung entspringt das theoretische Selbstgefühl; und indem dieses mit dem Anerkennen eines Objects in eine Reflexion fällt, wird es in Beziehung auf Realität überhaupt Ueberzeugung. Auf dieses Gefühl der Ueberzeugung beziehen sich nun alle Vorstellungen sinnlich. Was es auch immer seyn mag, was wir Intelligenz nennen und der Sinnlichkeit entgegen stellen; es kann die Sinnlichkeit nicht aufheben, ohne zugleich die Ueberzeugung aufzu-

heben. Hebt es aber diese auf, so verwandelt es sich selbst in Nichts; denn alles Denken muß in Prämissen anfangen mit Ueberzeugung und in Conclusionen aufhören mit Ueberzeugung. Selbst der Zweifel ist ja nichts anderes als — skeptische Ueberzeugung, d. i.: Ueberzeugung davon, daß wir nicht so, wie wir es verlangen, überzeugt sind.

Durch die Intelligenz oder Vernunft, deren Gesetze wir hier noch nicht untersuchen, wird nun die Sphäre des innersten Sinnes oder des Gemüths gezogen. Wir fühlen nach Denkgesetzen; und was wir fühlen, ist immer die sinnliche Tendenz aller Vorstellungen auf Ueberzeugung und auf die mit der logischen Ueberzeugung identische Einheit. In dieser Sphäre liegen der Schönheitssinn und der Wahrheitssinn. Wem kein heller Wahrheitssinn zu Theil wurde, der ist, bey allen Talenten, nie sicher vor der Selbstbethörung durch prächtige Syllogismen. Der Wahrheitssinn ist der warnende Dämon des Sokrates. Wenn ein redlicher Denker, dem dieser Sinn in vorzüglichem Maaße zu Theil wurde, sich auch durch Begriffe, die er nicht schnell genug oder nicht bestimmt genug analysiren kann, in ein Netz verstrickt

sieht, wo er seinen Verstand für den Augenblick gefangen geben muß, so sträubt sich doch ein Geist in seinem Innersten gegen die Consequenz des Klüglers. Er ist unempfänglich für Sophistereyen. Er fühlt eine Lücke in der schielenden Demonstration, noch ehe er sie begreift. Dieses Gefühl setzt seinen Verstand in die Stimmung des Selbstdenkens und der freyen Prüfung; und nur da findet er Befriedigung, wo er in gleichem Grade Sinn und Verstand findet. *)

Dem innersten Sinne wird direct entgegen gesetzt der äußere in gleichem Verhältnisse, wie das Object dem Subjecte entgegen steht; das heißt: bloß in der Reflexion, denn in der Determination gibt es nichts Entgegengesetztes. Die Sphäre des äußern Sin-

*) Das Schlimmste, das man einer menschlichen Lehre nachsagen kann, ist: daß in ihr weder Sinn noch Verstand ist. Oft aber fehlt es an einem von beyden. In der Aristotelischen und Wolfischen Metaphysik ist Verstand genug, aber wenig Sinn. In der Glaubens-Philosophie Pascals ist sehr viel Sinn, aber gar zu wenig Verstand. In den Zweifeln der Hyper-Skeptiker, die ihr eignes Daseyn zu bezweifeln vorgeben, weil sie es nicht demonstriren können, ist weder Verstand noch Sinn.

nes wird gezogen durch die körperlichen Organe. Umsonst grübeln wir in den Tiefen des Gemüths, und umsonst zerlegen wir Leichname, um das sensitive Band zwischen dem Organe, sofern es etwas Aeußeres ist, und dem empfindenden Wesen zu entdecken. Eine solche Entdeckung setzte nichts Geringeres als reine Abscheidung des Subjects von dem Objecte, das heißt: die absolute Unmöglichkeit alles Erkennens, voraus. Wir haben hier theoretisch nichts als Facta vor uns, mit denen wir uns begnügen müssen. Es ist Factum, daß in der Sphäre des äußern Sinnes der Eindruck, was in der Sphäre des Gemüths die Ueberzeugung ist. Was in beyden Urtheil ist, ist immer Eins und Dasselbe. Warum uns das unmittelbare Ergreifen des Objects in der Vorstellung als Eindruck erscheint, untersuchen wir hier noch nicht.

Zwischen dem äußern und innersten Sinne liegt, — wie wir uns sinnlich ausdrücken, — die Sphäre des innern Sinnes. Sie verhält sich zu den beyden vorigen genau wie die Vorstellung, rein als solche gedacht, zu dem Subjecte und Objecte. So wie die Begriffe: Subject, Object und Vorstellung,

die drey Primordial-Begriffe alles Wissens als eines Inbegriffs von Beziehungen sind: so theilt sich der Sinn, der gegen das Absolute einerley Tendenz mit dem Verstande hat, in die drey Sphären, die jenen Begriffen correspondiren. In der Sphäre des innern Sinnes liegt der sinnliche Schein. Wir würden von so etwas, wie sinnlicher Schein ist, gar nichts wissen, wenn wir nicht die Vorstellung als Vorstellung empfänden. Wir empfinden sie aber als solche, indem wir, — warum, bleibt hier noch dahin gestellt, — Subject und Object als etwas Unveränderliches ansehen, die Vorstellungen aber einer unendlichen Veränderung unterworfen finden. So bald wir deßwegen den Begriff der Vorstellung auch nur dunkel fassen, stehen wir schon auf skeptischem Grunde und Boden. Wir fragen, ob die Dinge, die wir als etwas außer uns ansehen, das sind, was sie uns zu seyn scheinen. Was heißt das aber? Wir unterscheiden die Sphären des innern und äußern Sinnes; nichts weiter. In der Sphäre des äußern Sinnes ist das Ding selbst, und das, was es zu seyn scheint, Eins und Dasselbe. So urtheilt auch der gemeine Hausverstand. In der Sphäre des innern Sinnes ist

die Vorstellung die Wirkung eines voraus gesetzten Dinges; und weil eine Vorstellung in die andere unabläßig hinüber spielt, so entsteht der Zweifel: ob die vermeintliche Wirkung der Realität nicht vielleicht das Werk einer andern Vorstellung und gleichsam ein Bild ohne Original ist. Daß so etwas der Fall seyn könnte, machen die Träume und Phantome wahrscheinlich, die alle in der Sphäre des innern Sinnes ihre Wohnung haben. So urtheilt der Psychologe. Und was war anfangs die Philosophie, was ist sie noch bey Vielen anders, als Psychologie? Nur auf dem Standpuncte der absoluten Reflexion sind wir vor einem Rückfalle in irgend eine der isolirten Sphären der Sinnlichkeit sicher. Haben wir uns Ein für alle Mahl überzeugt, daß die absolute Realität auf sich selbst beruht; daß selbst dieser Ausdruck nur durch sie verständlich ist; und daß wir der Wahrheit überhaupt nur dadurch mächtig sind, daß überhaupt etwas ist, wie Wir sind: so begreifen wir, daß die Vorstellung so wenig ein Ding als ein Bild ist, und es kann uns nicht einfallen, die Relationen des innern Sinnes zu einem Maaßstabe der Relationen des äußern Sinnes zu machen. Der Unterschied zwischen

dem, was die Dinge in der mehrern Zahl, d. h.: die sinnlichen Objecte sind, und dem, was sie zu seyn scheinen, ist bloß psychologisch und verliert in der Apodictik alle Bedeutung. Wir orientiren uns nach diesem Unterschiede in der äußern Welt; aber wir entscheiden apodictisch weder für eine äußere noch für eine innere Welt als zweyerley Welten. Wir kennen nur Eine Welt, die Eins ist mit der absoluten Realität, in der wir uns selbst so gut als alle isolirte Dinge verlieren. — Aber wir müssen diesem Resultate, das sich uns auf unserm theoretischen Wege überall aufdrängt, noch immer ausbeugen. Wir müssen erst mit den nothwendigen Vorstellungsarten im Klaren seyn, weil wir anders nicht als durch diese Vorstellungsarten uns selbst verstehen lernen. Nur, was wir dann zuletzt lernen, wenn wir uns wirklich verstehen, ist mehr als Vorstellung; denn die Vorstellung ist nichts als Lehrart. Als solche müssen wir auch die Analyse der sinnlichen Determination ansehen.

* * *

Mit der Determination ist die Reflexion im ganzen Gebiete des Wissens unzertrennlich verbunden. Die

sinnliche Reflexion heißt, mit einem andern Rahmen: Phantasie.

Man vergesse ein Mahl die psychologischen Ansichten, nach denen man Eine und dieselbe Seelenkraft nach ihren verschiedenen Richtungen und Graden bald Einbildungskraft, bald Phantasie nennt. Unser Sprachgebrauch hat ja selbst nicht über die Bedeutung dieser Wörter entschieden. Aber man erinnere sich der Bemerkungen, die einige unsrer vorzüglichsten Philosophen über den nothwendigen Einfluß der Einbildungskraft oder Phantasie auf die Functionen des Verstandes gemacht haben. Mit diesen Bemerkungen verbinde man die Erklärung der Phantasie, nach dem Systeme unsrer Apodictik. Eines Commentars über diese Erklärung können wir ganz überhoben seyn. Wer die Begriffe der Reflexion und der Sinnlichkeit im Geiste der Apodictik gefaßt hat, für den ist Alles gesagt, wenn wir die Phantasie als sinnliche Reflexion erklären, und sie so in ihrer ursprünglichen Natur der Perception oder sinnlichen Determination entgegen stellen.

In jedem Momente der Perception entdeckt sich zugleich die Phantasie; jene als sinnliches Entschei-

dungs-, diese als sinnliches Unterscheidungsvermögen. Wir können, wie schon oben, im fünften Kapitel, gezeigt ist, überhaupt nie entscheiden, ohne zu unterscheiden, und nie unterscheiden, ohne zu entscheiden. Wir können also auch, in directer Beziehung auf das Absolute, so wenig die Perception aus der Phantasie, als die Phantasie aus der Perception erklären. Aber so wie das Wissen überhaupt im innersten Sinne mit Ueberzeugung schließt, so fängt es im äußern Sinne mit Perception an. Beyde Empfindungen sind in der Reihe aller objectiven Empfindungen die letzten. Wir können nicht über sie hinaus. Warum nicht? Davon weiß die transscendentale Apodictik nichts. Ein theoretischer Grund dieses Empfindungsverhältnisses läßt sich gar nicht denken, denn wir kommen theoretisch immer auf die Reflexion zurück, die nirgends anfängt, weil sie, — wenn man uns den Ausdruck erlauben will, — das Anfangen selbst ist. So bald wir aber den absoluten Gesichtspunct verlieren und die Sinnlichkeit sinnlich beurtheilen, fängt ohne Zweifel das sinnliche Wissen mit der Perception an.

So erscheint uns die Phantasie sinnlich in gewisser Beziehung als eine ungebundene, in anderer Beziehung als abhängige Seelenkraft. Sie ist ungebunden, sofern sie sich ihr Object selbst erschafft. Sie ist abhängig, sofern sie die Elemente zu ihren selbsterschaffenen Objecten unvermeidlich von der Perception borgen muß. Nun ist aber in der Perception selbst gar kein Unterschied zwischen einem Objecte und den Elementen des Objects. Dieser Unterschied setzt schon wieder Reflexion voraus, durch die wir absondern und in besondere Objecte auflösen, was in der unmittelbaren Erkenntniß Ein Object ist. Ist nun dieses Absondern und Auflösen, oder, mit Einem Worte, dieses Unterscheiden, bloß sinnlich, so heißt es thierische Phantasie. Eine solche Phantasie kennen wir nur hypothetisch. Die menschliche Phantasie steht in zu genauer Verbindung mit dem Verstande, als daß sie sich jemahls ohne ihn äußern sollte. Kraft der menschlichen Phantasie aber finden wir den Begriff der thierischen; und an diesen müssen wir uns halten, um die Phantasie überhaupt in ihrer ursprünglichen Natur verstehen zu lernen. In dieser ursprünglichen Natur ist sie, wie die Perception,

Bedingung alles Wissens, also schaffend und wirkend, — wie wir uns ausdrücken, — in allen Sphären der Perception, oder, was im Grunde dasselbe sagt, im Umfange aller Wissenschaft. Die Ungebundenheit oder Freyheit der Phantasie ist nach der theoretischen Apodictik nichts anderes, als eben dasjenige, was die Reflexion zur Reflexion macht, d. h.: dasjenige, womit alles Wissen als ein Inbegriff von Beziehungen durch Trennung der Realitäten apodictisch anfängt, also das Theoretisch-Unbegreifliche. Eben so ist die Abhängigkeit der Phantasie von der Perception nach der theoretischen Apodictik nichts anderes als die theoretisch eben so unbegreifliche Abhängigkeit der Reflexion von der Determination. Durch Determination fängt alles Wissen als ein Anerkennen der Realität überhaupt, und zwar sinnlich als Ueberzeugung an. Sofern wir nun bloß sinnlich urtheilen, fällt die Perception mit der Ueberzeugung direct zusammen. Beyde Empfindungen sind für Wesen, die bloß sinnlich urtheilen, Eine und dieselbe Empfindung. Das ist es auch, was wir im Sinne haben, wenn wir durch Empfindung als Empfindung überzeugt zu seyn glauben. Aber die Reflexion fällt

mit der Ueberzeugung nur indirect zusammen. Indem wir überzeugt sind, daß wir reflectiren, setzen wir Subject und Object als dasjenige, worauf wir reflectiren, voraus, ungeachtet wir beydes erst durch die Reflexion kennen lernen. Da nun die Realität überhaupt durch Determination direct anerkannt wird, die Perception aber Determination ist: so ist für uns das Object in der Perception ein wirkliches Ding, in der sinnlichen Reflexion oder Phantasie aber ein eingebildetes, d. i.: ein solches Ding, das nur den Bestandtheilen nach wirklich ist; denn die Bestandtheile sind von der Perception entlehnt. Die sinnlich-wirklichen Dinge oder Objecte der Perception heißen, im Gegensatze der absoluten Realität, Phänomene oder Erscheinungen. Die Producte der Phantasie, die aber, — um Objecte zu werden, wieder durch Perception aufgefaßt werden müssen, wollen wir, im Gegensatze der Phänomene, Phantome nennen. Wer Phantome und Phänomene in transscendentalem Sinne für gleich bedeutend hält, ist ein Idealist. Wer Phantome mit Phänomenen empirisch verwechselt, ist ein Phantast. Die Ableitung der Phänomene und Phantome aus dem absoluten

Real-Princip sichert durch Eine und dieselbe Consequenz vor Phantasterei und Idealismus.

So wie die sinnliche Determination allem unserm Wissen zum Grunde liegt, so auch die sinnliche Reflexion. Perception und Phantasie sind überall unzertrennlich. Auch das Thier hat Phantasie und urtheilt nach seiner Phantasie. In der menschlichen Natur aber, die zugleich eine vernünftige Natur ist, folgt die Phantasie der Perception durch die drey Sphären der Erkenntniß, die wir den innern Sinn, den äußern Sinn und den innersten Sinn oder das Gemüth genannt haben. Die Producte der Phantasie in diesen drey Sphären sind sämmtlich eingebildete Objecte. In der Sphäre des äußern Sinnes, wo sie mit der Perception zusammen fallen, so daß die sinnliche Erkenntniß sich selbst verwirrt, heißen sie Visionen. Nur der kennt Visionen aus eigner Erfahrung, wer ein Mahl seiner Sinne nicht ganz mächtig war. In der Sphäre des innern Sinnes, die man eigentlich die Residenz der Phantasie nennen könnte, entstehen die Dichtungen. Dichtungen sind, so lange sie nicht in Visionen und Hirngespinste ausarten, das heißt: so lange sie nicht den äußern

Sinn und das Gemüth verwirren, nicht nur unschädlich: sie sind die nothwendigen Unterlagen aller Erfindungsbegriffe, denn der Verstand kann das Object einer Erfindung gar nicht denken, wenn es ihm nicht, dunkel oder klar, durch die Phantasie gegeben wird. Ueberhaupt sind die Keime aller empirischen oder, wie sie im Kantischen Systeme auch wohl genannt werden, discursiven Begriffe Producte der Phantasie in der Sphäre des innern Sinnes, wo unter der Autorität der Perception und des Verstandes Objecte in Merkmahle zerlegt werden. Aber in der Sphäre des innersten Sinnes oder des Gemüths ist die Phantasie die gefährlichste Feindinn der Wahrheit. Da verwandelt sie die Ueberzeugung in Selbsttäuschung, und die Selbsttäuschung in Ueberzeugung. Dann entstehen die Hirngespinste oder Chimären. Arme Menschheit! Wenn so dein Salz dumpf werden kann, womit sollen wir denn salzen? Wenn die Phantasie das entscheidende und alle Demonstrationen unterstützende Gefühl der Ueberzeugung verfälschen kann; wodurch sollen wir denn lernen, ob wir überzeugt oder nur überredet, d. i.: durch Selbsttäuschung bethört sind? Hier hilft keine Theorie

aus der Noth. Nur practische Sorge für uns selbst kann uns davor sichern, daß wir nicht aus Lust und Laune an irgend einer verkehrten Vorstellungsart hängen. Aber wann kennt der Mensch auch practisch sich selbst so, wie es die Theorie erfordert? Wir kommen am Ende immer auf den reinen und hellen Sinn zurück, der zur Entdeckung der Wahrheit sicherer führt, als alle schimmernde Talente.

Achtes Kapitel.

Von der Form unsers sinnlichen Wissens.

Bis hierher haben wir den Begriff der objectiven Sinnlichkeit überhaupt entwickelt, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Verschiedenheit des Stoffs und der Form der sinnlichen Vorstellung. Jetzt ist es Zeit, auch diese Verschiedenheit theoretisch zu erläutern.

Unser ganzes Wissen ist durch die Reflexion ein Beziehen. Absolut bezieht sich das Subject auf irgend ein Object. Die Beziehung oder Relation selbst, als Etwas aufgefaßt, ist die Vorstellung. Sofern

aber die Vorstellung, die selbst am Ende nichts als Beziehung ist, als Factum oder als relatives Object erscheint, bezieht sich wieder dieses Factum oder relative Object nicht nur erstens auf alle andere relative Objecte oder Vorstellungen; es bezieht sich zweytens auch anders auf das ursprüngliche Object, und anders auf das Subject. Alle diese Verschiedenheit der Beziehungen ist, rein-theoretisch beurtheilt, nichts weiter als Vorstellung. Sie ist nur durch eine Multiplication der Realität erklärbar. Diese Multiplication läßt sich die transscendentale Apodictik fürs erste gefallen, weil anders an keine anfängliche Verständigung über den Begriff der Realität zu denken ist; aber sie protestirt, wie bey jeder Gelegenheit, so auch hier, gegen jede apodictische Auslegung einer Nachgiebigkeit, die sie zum Beschlusse selbst weiter aufzuklären sich vorbehält.

Voraus gesetzt also, — im geringsten nicht apodictisch bewiesen, — daß das Subject und jedes ihm entgegen stehende Object zweyerley, und zwar ganz verschiedenartige Realitäten sind, zwischen denen die Vorstellung in der Mitte schwebt, haben wir schon im vorigen Kapitel den Begriff der Form des Wis-

sens als die nothwendige Beziehung des rei-
nen Subjects auf die Vorstellungen er-
klärt. Für nothwendig müssen wir diese Beziehung
anerkennen, sofern wir uns selbst mit unsrer
Erkenntniß für nothwendig halten, das heißt: für
nothwendig in der Voraussetzung, daß ein Wissen
wie das unsre entstehen soll. An absolute Noth-
wendigkeit ist hier gar nicht zu denken. Aber wech-
selte das Subject, während wir empfinden oder den-
ken, seinen transscendentalen Standpunct, das heißt:
gäbe es in der Mannigfaltigkeit von Beziehungen,
durch die wir empfinden und denken, nicht irgend ein
bleibendes und nothwendiges Verhältniß
des Subjects zu den Objecten in der Vorstellung: so
gäbe es keinen festen Gesichtspunct zur Vergleichung
unsrer Vorstellungen unter einander, also überhaupt
keinen relativen Maaßstab der Wahrheit; also, sofern
unser ganzes Wissen ein Inbegriff von Relationen ist,
überhaupt kein Wissen. Zur Möglichkeit aller Ver-
hältnisse gehört ein Verhältniß, das sich nie verändert
und auf welches alle veränderliche Verhältnisse bezogen
werden.

Also auch zur Möglichkeit sinnlicher Verhältnisse, oder, was dasselbe sagt, sinnlicher Urtheile, gehört ein relativ-bleibendes und nothwendiges, von jeder besondern Erfahrung unabhängiges Verhältniß sinnlicher Objecte als solcher; und dieses Verhältniß ist es, was wir Form der Sinnlichkeit nennen.

Die in ihrer Art unübertreffliche transscendentale Aesthetik des Kantischen Systems zu commentiren, ist nicht das Geschäft der Apodictik. Was die Kantische Philosophie, als reine Formal-Philosophie, voraus setzt, das constitutive Princip alles Wissens; dieses zu finden, ist die Aufgabe unsrer Philosophie. Wenn die Kantische Kritik Principien a priori und a posteriori unterscheidet, geht sie als Formal-Philosophie ihren sichern Gang, und läßt es bey dem voraus gesetzten Unterschiede einer eignen Natur des Subjects und einer eignen Natur der Objecte bewenden. Nach dieser Voraussetzung demonstrirt sie die relative, aber beständige Natur der Objecte aus der Natur des Subjects, als der bleibenden Bedingung alles Erkennens, das heißt: a priori. Nach dem Systeme der Apodictik aber ist der

ganze Unterschied zwischen Principien a priori und a posteriori bloß ein relativer Unterschied. Wir wissen apodictisch so wenig von unsrer Natur als von einer besondern Natur der Objecte. Die Natur, d. i.: das Mannigfaltige nach Gesetzen überhaupt, ist, apodictisch nach theoretischen Principien, nichts mehr als Factum. Das Gesetz selbst, d. i.: das Nothwendige in der Beurtheilung der Natur, kennen wir nur als Factum. Der Grund seiner Nothwendigkeit, der denn doch nicht in der Relation als Relation liegen kann, ist das absolute Real-Princip, auf dem zuletzt Alles beruht. Auf dieses, als das Einzig-Absolut-Nothwendige, das über alle Vorstellung erhaben ist, bezieht sich das Vorstellungsganze seiner relativen Unveränderlichkeit, seiner Form, seinem relativen Gesetze, d. i.: dem transscendentalen Standpuncte der Vorstellung gemäß. Aber sofern nun dieser Standpunct, oder dieses Gesetz, oder diese Form, — gleich bedeutende Ausdrücke in der Transscendental-Philosophie, — unveränderlich seyn muß, wenn das Vorstellungsganze in sich zusammen hängen und ein Wissen in Relationen, wie das irdische Wissen ist, d. h.: ein Verhältniß zwischen

Subject und Object durch Vorstellungen möglich seyn soll, sofern sind die Formal-Principien des Wissens apodictische Principien; aber nur in ihrer Sphäre. Ihr Merkmahl für den Verstand ist, wie Kant so wohl als Leibnitz lehren, Allgemeinheit und Nothwendigkeit. *)

*) Es soll hier nicht behauptet werden, daß Leibnitz an Formal-Principien im Kantischen Sinne gedacht habe. Aber was nach Kant ein Princip a priori characterisirt, dient ihm auch nach Leibnitz zum Merkmahle. Durch das Kantische System gewinnen diese Principien ein anderes Ansehen, aber im Grunde sind sie immer dieselben. Nach dem Kantischen Systeme sind Nothwendigkeit und Allgemeinheit das untrügliche Merkmahl eines Grundsatzes a priori. Dasselbe sagt Leibnitz ausdrücklich gleich zu Anfange seiner *Nouveaux Essais*. „Die Sinne liefern uns nichts als Beyspiele, d. i.: particuläre oder individuelle Wahrheiten. Nun reichen alle Beyspiele, so viel ihrer auch seyn mögen, nicht hin, eine allgemeine Nothwendigkeit zu begründen. Denn es folgt nicht, daß, was sich zugetragen hat, deßwegen immer sich zutragen wird. Es erhellet demnach, daß die nothwendigen Wahrheiten, wie man sie in der Mathematik findet, Principien haben müssen, die nicht von Beyspielen, (Erfahrungen,) abhängen.“ *Avant-propos*, p. 4. — Sollte man nicht glauben, die Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft zu lesen?

Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Vorstellungsgesetze ist Regel ohne Ausnahme, wo die Regel überhaupt anwendbar ist, aber in transscendentaler Bedeutung doch nur relativ, d.h.: gültig nur in der Sphäre einer gewissen Vorstellungsart. In der Sphäre der sinnlichen Vorstellungen finden wir als allgemein und nothwendig alle Vorstellungen, die sich zurück führen lassen auf Raum und Zeit.

1. Vorstellungsform des Raums. — Wie man auch immer den Begriff des Raums zuerst auffassen und verstehen mag; Räumlichkeit oder Ausdehnung ist ein unbezweifelbares Gesetz der objectiven Sinnlichkeit. Alle Einwendungen, die man dagegen gemacht hat, sind Verwechselungen des Objectiven, das die Vorstellung zur Vorstellung macht, mit den Rührungen und Erschütterungen, deren Theorie wohl die practische, aber nicht die transscendentale Philosophie angeht, denn Rührung als Rührung ist kein Princip des Wissens.

So bald wir uns sinnlich Objecte vorstellen, sind die Objecte irgend wo, bey einander, neben einander, in mittelbarer oder unmittelbarer Be-

rührung; mit Einem Worte: im Raume. Durch Verstand können wir von dem Gesetze der Räumlichkeit abstrahiren; aber auch unser Denken ist zu enge mit der Sinnlichkeit verbunden, als daß nicht selbst der einfache Begriff in ein sinnliches Object verwandelt werden sollte, so bald wir ihn als Etwas zu fesseln versuchen. So sah selbst Leibnitz seine Monaden, nachdem er sie als einfache Substanzen durch Abstraction von allen Prädicaten der Räumlichkeit entkleidet hatte, ohne es selbst zu bemerken, wieder von dem Raume umfangen, indem er sie, — und welcher Sterbliche kann sich eine Mehrheit von Realitäten anders vergegenwärtigen? — neben einander bestehen ließ und jeder Monas im Weltall ihren Platz zuerkannte. Wollen wir aber gar etwa auch den Begriff des Platzes intellectuiren und geistigen Wesen einen geistigen Platz anweisen, indem sie vorhanden seyn könnten, ohne ausgedehnt zu seyn, so hört alle Verständigung auf; denn was einen Platz einnimmt, ist eben dadurch ausgedehnt, daß es diesen Platz einnimmt, und zwar stereometrisch in allen Dimensionen ausgedehnt. Selbst Atome werden in der Vorstellung zu Undingen, wenn wir sie uns nicht als Körperchen stereometrisch vorstellen.

Was wollen wir denn nun eigentlich, wenn wir streiten, ob das Gesetz der Räumlichkeit empirischen oder rein-transscendentalen Ursprungs ist. Wollen wir beweisen, daß der Verstand, wenn er das Factum der objectiven Sinnlichkeit ergreift, den Begriff des Raums aus diesem Facto sehr bequem entwickeln kann, so versteht sich dieser Beweis beynahe von selbst. Da alle Objecte der Sinnlichkeit ausgedehnt sind, so findet der Verstand mit dem Begriffe dieser Objecte unvermeidlich auch den Begriff der Ausdehnung oder Räumlichkeit. Dieser Begriff, in das Reich der Phantasie übergetragen, veranlaßt die wüste und leere Vorstellung des Raums. So haben wir den Raum ohne allen Zweifel mit der Erfahrung empirisch zuerst gefunden. Aber beweiset dieses empirische Finden einer Vorstellung gegen den transscendentalen Ursprung eben dieser Vorstellung? Die transscendentale Frage ist: ob die nothwendigen und unveränderlichen Gesetze der Räumlichkeit in Eine Classe mit denjenigen Naturgesetzen gestellt werden dürfen, die sich auf Beobachtung des Veränderlichen gründen, das wir eigentlich empfinden und als den Stoff der sinnlichen Vorstellung auffassen. Wer

dies im Ernste zu behaupten sich getrauet, der muß sich zuerst, wenn er kann, mit der geometrischen Nothwendigkeit abfinden. Er muß annehmen, daß die Gesetze der Geometrie hypothetisch, wie z. B. die bisher angenommenen Gesetze der Electricität, nur so lange gelten, bis wir durch ein neues Experiment, auf das wir uns immer gefaßt halten müssen, eines Bessern belehrt werden. Mit Einem Worte: er muß die geometrischen Schlüsse zu den Inductionen zählen, die immer von einer als möglich gesetzten Instanz vielleicht täglich umgeworfen werden können. Das ist denn doch wohl noch nicht die Meinung irgend eines verständigen Empiristen gewesen. Die Geometrie ruht auf ihren Definitionen und Axiomen unerschütterlich und bedarf zu ihrer Bestätigung keines einzigen Experiments. Also kommt es nur darauf an, ob der Empirist die Nothwendigkeit aller Gesetze der Räumlichkeit anerkennt, wie er muß, wenn er anders nicht auf eine Vernunft Anspruch macht, die keine Menschenvernunft ist. Diese Nothwendigkeit aber ist gerade das, was wir die Form oder die transscendentale Bedingung aller Objecte in unsrer sinnlichen Vorstellung nennen. Was auch immer das Resultat

der Experimente seyn mag, deren Möglichkeit unendlich ist; wir wissen apodictisch gewiß, daß wir durch kein Experiment jemahls etwas entdecken werden, das kein Körper, d. i.: kein stereometrisch ausgedehntes, seinen Platz undurchdringlich einnehmendes und allen Gesetzen der Geometrie unwandelbar unterworfenes Object wäre. Dies und nichts weiter aber sagt der Satz: „Der Raum ist die Form aller sinnlichen Objectivität.“ Die Gesetze der Räumlichkeit sind Gesetze der Möglichkeit unsers sinnlichen Wissens.

Man verwechselt, wie es scheint, bey dem Streite über den Raum das transscendentale Gesetz der Räumlichkeit mit der Vorstellung des leeren Raums. Jenes Gesetz ist es eigentlich, was Form des sinnlichen Wissens heißen sollte. Der leere Raum als Object ist ein Product der Phantasie, die in dieser Beziehung transscendentale, und zwar geometrische Phantasie heißen kann. Nur auf dem Wege des Verstandes können wir zu dieser anschaulichen Vorstellung des Raums gelangen. Dem Gesetze der Räumlichkeit ist auch das Thier unterworfen; aber zur reinen Anschauung des Raums als eines Objects möchte es sich denn doch wohl nicht erheben

können. Nur denkend, indem wir die Bedingung des sinnlichen Wissens von dem wirklich-sinnlichen Wissen abtrennen, sie als Etwas auffassen, und so den Begriff des Raums finden, finden wir zugleich anschauend den Raum als ein transscendentales Phantom, d. i.: als ein nothwendiges Product der Phantasie, die unter der Autorität des Verstandes die Bedingung des sinnlichen Reflectirens, abgesehen von aller Veränderlichkeit der Empfindung, erreichen will. Dieses transscendentale Streben der Phantasie ist es, was im Kantischen Systeme reine Anschauung heißt. Auch möchte sich wohl niemand rühmen können, mit dieser reinen Anschauung ganz zu Stande gekommen zu seyn. Die Phantasie verläugnet ihre sinnliche Natur nie so sehr, daß sie nicht den leeren Raum wenigstens als eine Art von Dunst darstellen sollte, ungeachtet diese Täuschung mit der transscendentalen Reinheit des Raums sich nicht viel besser verträgt, als wenn man im *Orbis pictus* die Seele mit Puncten zeichnet.

2. Vorstellungsform der Zeit. — Auch die Zeit ist, als reine Anschauung, nichts anderes als ein transscendentales Phantom. Wir können uns seiner nicht anders bemächtigen, als denkend, und verlieren uns

unvermeidlich in Bildern, wenn wir es als reine Anschauung fest halten wollen. Beydes, das transscendentale Phantom der Zeit und der Begriff dieses Phantoms, entspringt zugleich. Das Gesetz aber oder die Form der Zeitlichkeit entdeckt sich durch Bewegung. Bewegung muß wie Ausdehnung unmittelbar verstanden werden. Sie ist eine Bedingung aller Vorstellungen, sofern alle Vorstellungen sinnlich sind. Der Verstand, als Verstand, bewegt sich nicht; und eben so wenig kommt Beweglichkeit den Begriffen und Grundsätzen zu, sofern diese dem Verstande angehören. Aber auch denkend sind wir bewegt, weil wir nicht denken können, ohne zu empfinden.

Bewegung ist nicht Veränderung, mit der man sie gewöhnlich verwechselt. Die Veränderung betrifft den sinnlichen Gehalt oder das Sinnlich-Reelle der Vorstellungen. Die Blume, die gestern blühte, ist heute verwelkt, ist nicht mehr Blume, wie sie war. Das ist Veränderung. Vergebens sucht man den Grund dieser sinnlich-reellen Veränderungen der Außenwelt in der Form der Zeitlichkeit auf. Ihr Grund, — das demüthigende Loos der Vergänglichkeit, — ist für alle Transscendental-Philosophie unerforschlich. Aber

die Veränderung coincidirt mit der Bewegung in unserm innern und innersten Sinne, während in der Außenwelt Sonne, Mond und Sterne sich immerhin ewig bewegen könnten, ohne sich zu verändern. Man nennt deßwegen die Bewegung in der Sphäre des äußern Sinnes auch wohl Veränderung des Orts: im Grunde ein ganz unschicklicher Ausdruck; denn ein bewegtes Object in der Außenwelt verläßt wohl seinen Ort, wenn es sich nicht etwa bloß um seine Axe bewegt, aber verändern kann es den Ort nicht. Der Ort bleibt, was er ist; das heißt: leere Vorstellung.

Das Zusammenfallen der Bewegung mit der Veränderung in unserm innern und innersten Sinne ist eigentlich das reine Gesetz der Zeitlichkeit, das, nach dem Kantischen Systeme, die Form des innern Sinnes heißt. Die Außendinge existiren in der Zeit, nach unsrer Vorstellung, beharrlich oder bleibend, während die Vorstellung selbst in der Zeit kommt und verschwindet. Nach dem Kantischen Formal-Systeme läßt sich nicht wohl entscheiden, wie man diese Stetigkeit der Außenwelt, die doch auch in der Zeit existirt, erklären soll, ob aus dem leeren Formal-Begriffe der Substantialität, oder aus einem absolut-

objectiven Princip, das Ding an sich heißt. *) Nach unserm Real-Systeme ergibt sich die verlangte Erklärung von selbst. Was wir äußern Sinn nennen, ist nichts anderes als sinnliche Determination in der engsten Bedeutung, d. h.: unmittelbares Anerkennen der Objecte als solcher. Innerer Sinn wäre dagegen das unmittelbare Anerkennen der Objecte als bloßer Vorstellungen. Nun ist zwar das relative und zunächst beurtheilte Object im Grunde mit der Vorstellung Eins und Dasselbe. Aber es ist dadurch Object, daß es die sinnliche Art der Anerkennung des absoluten Objects ist. Deßwegen sind das Ding überhaupt und das Ding an sich in der Sinnenwelt Ein und dasselbe Ding. Deßwegen muß das Ding in

*) Man vergleiche in der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, (zweyte Ausg.,) den neuen Versuch einer Widerlegung des Idealismus, besonders in der Anmerkung zur Vorred S. XXXIX, mit der Analyse des Formal-Satzes der [illegible]lichkeit der Substanzen S. 224: — Wer diese beyden Stellen in gründliche Harmonie zu bringen sucht, hat eine gute Gelegenheit, sich noch ein Mahl die Frage vorzulegen: ob das Kantische System, aus sich selbst erklärt, alle transscendentale Zweifel zu heben im Stande ist, oder nicht.

der sinnlichen Außenwelt beharren und bleiben, weil das absolute Object, dessen sinnliche Anerkennung es ist, beharrt und bleibt; und wenn ein Phänomen als ein Ganzes vor unsern Sinnen verschwindet, bleibt es doch, unsrer Vorstellung gemäß, seinen Bestandtheilen nach in der Natur unvergänglich. Ganz anders verhält es sich mit dem unmittelbaren Anerkennen der Vorstellungen als Vorstellungen, d. i.: als Beziehungen in der Sphäre des innern Sinnes. Da findet das Gesetz der Zeitlichkeit kein Hinderniß und die Bewegung ist unablässiger Anfang und Untergang. Deßwegen ist das Gesetz der Zeitlichkeit, als ein Gesetz der Vergänglichkeit, Vorstellungsform des innern Sinnes, und auch des innersten, sofern auch der Verstand, der als Verstand nicht kommt und nicht geht, in der Anwendung seiner selbst auf etwas dem Gesetze der Perception unterworfen ist.

Neuntes Kapitel.

Analyse der Intelligenz nach der Idee des absoluten Real-Princips.

Durch das unwandelbare Princip, durch welches wir überhaupt etwas wissen, wissen wir denn auch, daß wir denken. Auch das Denken ist, sofern Begriffe und Grundsätze Vorstellungen sind, ein Factum. Als Factum ist es durch sich selbst unerweislich und erscheint zuletzt als ein Zirkel, wie die logische Apodictik gelehrt hat. Aber indem die logische Apodictik uns mit der Unzulänglichkeit aller Demonstrationen bekannt machte, nahm sie stillschweigend einen Beweisgrund dieser Unzulänglichkeit außerhalb der intellectuellen Vorstellungen an. Daß dieser Beweisgrund kein anderer, als das zu jeder Vorstellung voraus gesetzte, nur durch sich selbst verständliche und nur durch sich selbst erweisliche absolute Real-Princip ist, kann niemand bezweifeln, wer nicht das Fundament unsrer ganzen Apodictik, das ist: Daseyn überhaupt, bezweifelt. So knüpfen wir unvermeidlich den Gedanken, den wir als Gedanken in einem ewigen Zirkel bezweifeln müssen, an das einzig-unbezweifelbare Princip, durch das er als Et-

was fixirt wird. Durch absolute Urtheilskraft wissen wir, daß wir denken, wie wir wissen, daß wir empfinden. Durch absolute Urtheilskraft unterscheiden wir auch den Gedanken von der Empfindung. So weit führte uns schon die allgemeine Analyse des Vorstellungsvermögens. Was uns aber zur Vollständigkeit des Systems der transscendentalen Apodictik noch zu leisten obliegt, ist: so, wie wir das sinnliche Wissen erklärten, nun auch das intellectuelle oder höhere Wissen auf die absolute Urtheilskraft systematisch zurück zu führen. Die Erläuterung des Denkens durch sich selbst, das ist: die Logik, liegt unsrer transscendentalen Untersuchung propädeutisch, aber ja nicht apodictisch, zum Grunde. Wir müssen vielmehr die Logik, die sich selbst nur im Zirkel beweiset und sich in ihrer Sphäre auf ein leeres x gründet, durch das höchste oder absolute Erkenntniß-Princip eigentlich erst als Wissenschaft anerkennen lernen.

Was ist Vernunft? Indem wir diese Frage thun, erheben wir uns schon über die Vernunft. Denn woher sonst die Frage? Was könnte sie sonst bedeuten? Daß wir sie aufwerfen und eine Antwort suchen, ist ohne Zweifel nichts als Vernunft. Aber daß

sie einer Beantwortung bedarf, beweiset, daß die Vernunft nicht wie die Realität auf sich selbst beruht. Wer fragt: „Was ist Realität?“ fragt mit andern Worten: „Was ist dasjenige, welches ist? Das heißt: er fragt tautologisch nach Nichts. Aber: „Was ist Vernunft?“ Diese Frage ist nicht nur vernünftig, sie ist eigentlich das Merkmahl der reinen Vernünftigkeit; und von ihrer Beantwortung hängt alle vollendete Ueberzeugung ab.

Wenn wir die Vernunft vorläufig als die Kraft oder Fähigkeit erklären, durch die wir wissen, daß wir etwas wissen, werden wir das Ziel der Untersuchung am wenigsten verfehlen. Aber auch mit dieser Erklärung erheben wir uns durch Vernunft über die Vernunft: denn da der Character der Vernunft durchaus objectiv ist und sich auf Wissenschaft überhaupt bezieht; so können wir vernünftiger Weise nicht unsre Vernunft, sofern sie unser, d. i.: subjectiv ist, zum Maaßstabe der Wissenschaft des Wissens überhaupt erheben wollen. Nun wissen wir aber von keiner andern Vernunft als der unsern. Selbst die nothwendigen Gesetze, nach denen unsre Vernunft sich selbst richtet, sind zunächst nur Gesetze unsrer

Vernunft. Sofern sie aber nur dies sind, fehlt ihnen durchaus der objective Character, kraft dessen wir ein Vernunfturtheil für wahr überhaupt halten. Also besteht eben darin das Wesen der Vernunft, die wir unser nennen, daß wir uns durch sie von allen subjectiven Bedingungen, also selbst von den Gesetzen, nach denen wir nothwendig urtheilen müssen, idealisch losreißen und uns Intelligenz überhaupt denken können. Dazu aber gehört nothwendig Voraussetzung erkennender Wesen außer uns. Nur auf dieser Voraussetzung beruht die Idee der Intelligenz überhaupt eines Wesens, das weiß, daß es etwas weiß, wenn gleich nicht eben nach denselben Gesetzen, nach denen wir dieses wissen.

Diese Idee einer Intelligenz überhaupt ist nun gerade dasjenige, was in uns die Intelligenz selbst ist. Kraft dieser Idee denken wir weiter, abgesehen von der Intelligenz, erkennende Naturen überhaupt. Das objective Princip aller Vernunftwissenschaft ist idealische Mehrheit der Subjecte, zu deren Anerkennung die Sinnlichkeit nicht die entfernteste Veranlassung gibt; und diese idealisch-nothwendige Mehrheit der Subjecte liegt in dem merkwürdigen und so oft ver-

kannten Ueberhaupt, das, als Idee der Totalität gedacht, durch Verbindung mit der sinnlichen Mehrheit der Objecte in der Synthesis zur absoluten, aber eben deßwegen nur idealischen, Allgemeinheit wird. Dieses Ueberhaupt wird sich immer weiter aufklären. Ob ich denke: „Ich bin vernünftig;“ oder ob ich denke: „Ich bin nicht das einzige Wesen, das etwas weiß;“ ist Eins und Dasselbe. Wenn wir nun durch Vernunft die Mehrheit zuletzt als Allheit setzen, indem wir sie durch das Ueberhaupt zugleich als Einheit denken, finden wir eine idealisch geforderte Welt, und zwar, wie wir uns hoffentlich ohne Gefahr eines groben Mißverständnisses ausdrücken dürfen, eine Geisterwelt oder eine Allheit erkennender Realitäten, durch die Vernunft, wenn gleich nur in ihr selbst, begründet. *)

*) Wer kann umhin, wenn er sich diese, wie es scheint, bisher wenig oder gar nicht bemerkte Wahrheit deutlich denkt, sogleich einen Blick in die practische Welt zu werfen? Was ist denn die practische Welt? — Das Reich der Zwecke, wie sie Kant nennt; das Reich der Gnade, wie sich Leibnitz und die Theologen ausdrücken: — was ist sie anderes als die von der Vernunft apodictisch geforderte Welt,

Nach dieser vorläufigen Selbsterklärung der Vernunft wollen wir also die Wörter: Vernunft, und: Intelligenz, in unsrer Transscendental-Philosophie nicht als völlig gleich bedeutend gebrauchen. In der populären Sprache mögen sie Synonyme seyn; denn da ist von keiner Intelligenz als von der vernünftigen Menschennatur die Rede. Aber der transscendentale Sprachgebrauch sollte die menschliche Vernunft mit ihren Kategorien, das heißt: die Intelligenz in der Synthesis nach Verstandesgesetzen, nicht mit der Idee der Intelligenz über-

nur practisch gedacht durch die Idee der Freyheit, die in der rein-theoretischen Philosophie nicht vorkommt? Auch in der empirischen Menschenwelt lehrt uns die Geschichte, daß der Mensch den Menschen um so mehr als bloßes Object zu behandeln geneigt ist, je fester der Mensch an der Sinnlichkeit hängt. Dem Wilden fällt es nicht ein, Menschenfresserey und Menschenhandel als etwas anzusehen, wodurch der Mensch sich selbst zum Thiere macht. Verschiedenheit der Landessitte kann ihn höchstens zu einer andern Denkart mechanisch stimmen. Aber das Gewissen erwacht erst mit der Idee der Geisterwelt, die in der rohen Vernunft nur dunkel ist und ein dunkles Gewissen zur Folge hat.

Haupt verwechseln, ungeachtet wir von einer Intelligenz außer der unsern durchaus keine positive Vorstellung haben.

Mit dieser Selbsterklärung der Vernunft erklärt sich nun auch schon deutlicher der in der Philosophie wie im gemeinen Leben entscheidende Unterschied zwischen Denken und Wissen. Die durch Vernunft nothwendige Vervielfachung des apodictischen Subjects ins Unendliche ist der Anfang des Denkens, so wie die in der Sinnlichkeit gegebene Vielheit der Objecte der Anfang des sinnlichen Wissens ist. Wir könnten daraus zur Noth schon jetzt beweisen, daß die Sinnlichkeit mit dem Princip des Wissens überhaupt in viel engerer Verbindung steht, als der Verstand. Wir sehen aber, dem consequenten Gange unsrer Theorie gemäß, für jetzt nur auf das Princip des Wissens überhaupt, das wir nun unter dem Nahmen der absoluten Urtheilskraft hinlänglich kennen. Kraft dieses Princips wollen wir durch Reflexion und Determination dasjenige zu erreichen versuchen, was die Philosophie so leicht verfehlt, das ist: den reinen Gedanken.

Reines Denken ist erstens Vervielfachung des absoluten Subjects in der Vorstellung. Wollten wir, auch nur in Gedanken, eine Vervielfachung des absoluten Subjects in sich selbst annehmen, so würde aus dem Denken so wohl als aus dem Wissen nichts als Widersinn werden; denn nur durch die Unwandelbarkeit des Subjects ist Reflexion möglich. Aber indem wir uns selbst denken, nicht gedankenlos uns selbst fühlen, bezieht sich unsre Vorstellung, die nun Gedanke heißt, auf eine idealische, d. i.: durch das reine Denken als nothwendig gegebene Vielheit der Subjecte, ungeachtet wir diese nicht immer deutlich denken. Wir denken deutlich nur, daß das, was wir denken, nach einem andern Verhältnisse der Vorstellungen anders seyn könnte. Aber wie kommen wir zu dieser Vorstellung eines andern Verhältnisses der Vorstellungen? Durch alle sinnliche Vorstellungen wird das Object unabtrennlich mit dem Subjecte verbunden. Das Thier kennt zwar Objecte und verwechselt sie nicht mit seinem thierischen Selbst. Indem es sucht und findet, unterscheidet es sich von dem, was es sucht und findet, und läuft nicht gegen die Wand, statt um die Ecken zu beugen. Dessen un-

geachtet findet es nicht sich selbst, weil es sich nicht anders als durch sinnliche Vorstellung zugleich mit den Objecten findet. Aber indem durch den Gedanken, dessen das Thier nicht fähig ist, im menschlichen Gemüthe der Subjecte mehrere werden, zerreißt das sinnliche Band zwischen den Objecten und diesem Einen Subjecte. Das Object knüpft sich in der intellectuellen Vorstellung auch an die idealischen, d. i.: durch das Denken selbst gegebenen Subjecte. Von diesen unterscheidet nun das denkende Subject sich selbst als wirkliches Subject, und es entspringt die Vorstellung des Ich mit der Vorstellung der ursprünglichen Möglichkeit, an der das ganze System der Vernunft hängt.

Durch diese Vorstellung wird nun aus dem thierischen Selbstgefühle Bewußtseyn. Reines Denken ist zweytens der Grund des Bewußtseyns. Mit Fleiß vermieden wir dieses Wort, so viel es möglich war, in der Theorie der Vorstellungen überhaupt. Bewußtseyn ist nur möglich durch Vernunft. Unsre Philosophie konnte, auch als wir über die Sinnlichkeit philosophirten, das Bewußtseyn nicht entbehren; denn nur durch Bewußtseyn konnten wir überhaupt philoso-

phiren. Aber so verstand es sich bisher nur von selbst, und wurde von unsrer Theorie = x voraus gesetzt. Es zu erklären, mußten wir vermeiden, so lange wir es nicht mit der Vernunft zugleich erklären konnten; und diese zu erklären, bedurfte es zuerst der Theorie der absoluten Urtheilskraft, von der wir uns, der natürlichen Selbstentwickelung der Vernunft gemäß, zuerst zur Theorie der Sinnlichkeit wandten. Jetzt haben wir die Data bey einander, die uns sichern können, das Bewußtseyn nicht als ein bloßes Factum anzusehen, und dadurch die Philosophie dem Skepticismus Preis zu geben. Das Bewußtseyn ist allerdings ein Factum, sofern es etwas in der Vorstellung, aber nicht, sofern es das Werk der Vernunft ist. Der reine Gedanke, durch den das Ich als wirkliches Subject von allen idealischen Subjecten abgesondert und logisch begründet wird, schafft das Bewußtseyn, wie wir wohl sagen dürfen; denn es ist ganz vergebens, den Grund der Entstehung des Bewußtseyns noch irgend anders wo als in dem reinen Denken zu suchen. Da aber Denken und Empfinden im Gemüthe unzertrennlich verbunden sind, so ist das Bewußtseyn in dieser Beziehung auch ein Gefühl, und zwar vernünf-

tiges Selbstgefühl. Im Bewußtseyn unterschei-
den und entscheiden wir nun logisch auf eine ganz
andere Art, als wir im blinden Selbstgefühle sinnlich
unterscheiden und entscheiden. Denn:

Reines Denken ist drittens durchaus kein
Wissen; aber es ist das Princip der Möglichkeit
des Wissens, daß wir etwas wissen. Hier
haben wir die idealische Vervielfachung des Subjects,
in der das reine Denken besteht, und zugleich die ganze
transscendentale Bedeutung der Logik deutlich vor uns.
Das Princip alles Wissens ist absolute Reflexion und
Determination. Aus der absoluten Reflexion entspringt
eine relative in der Vorstellung. Eben so entspringt
aus der absoluten Determination eine relative in der
Vorstellung. Die Vorstellung selbst aber ist als Be-
ziehung das Werk der Reflexion, so wie sie als
Factum das Werk der Determination ist. So ent-
steht das Wissen überhaupt. Durch die absolu-
te Reflexion wird nun in der Vorstellung das Subject
nothwendig auf ein Object und das Object nothwendig
auf ein Subject bezogen. Sofern diese Beziehung
unmittelbar ist, ist sie sinnlich. Die unmittel-
bare Beziehung des Subjects auf Objecte ist sinnli-

ches Wissen. Nun tritt in die Reihe der Vorstellungen der reine Gedanke. Sein metaphysischer Ursprung ist unerforschlich; denn er ist nur durch sich selbst gegeben. Das reine: Ich denke; ist Abtrennung des Subjects von allen Objecten. Mit dieser Abtrennung verschwindet aber das Wissen; denn Wissen ist immer Beziehung des Subjects auf Objecte. Also ist das reine Denken kein Wissen. *)

*) In der Sprache des gemeinen Lebens kann man den Unterschied zwischen Denken und Wissen dadurch verdeutlichen, daß man sagt: Das Ich ist beym reinen Denken bloß mit sich selbst, beym Wissen aber mit Objecten außer sich beschäftigt. Ueberhaupt kann man durch practische Formeln die Philosophie am ersten popularisiren, weil der Mensch von seinem Thun um ein merkliches fester überzeugt ist, als von seinem Wissen. Die practische Apodictik wird auch erklären, warum uns das Denken und Wissen als eine Handlung des Subjects erscheinen müssen. — Ein Idealist aus der Schule der Wissenschaftslehre, die sogleich vom Begriffe des Handelns ausgeht, könnte in seiner Sprache den Unterschied zwischen Denken und Wissen so ausdrücken: Ich denke heißt: Das Ich setzt sich selbst. Ich weiß heißt: Das Ich setzt sich entgegen einem Nicht-Ich. — Schade nur, daß dieses Setzen und Entgegensetzen in der Philosophie der Wissenschaftslehrer nichts mehr als Voraussetzung sind.

Weiter. Da das reine Denken nichts anderes als idealische Vervielfachung des absoluten Subjects ist, wobey das wirkliche Subject immer Eins und Dasselbe bleibt; so entspringt mit dem reinen Denken reine Reflexion, das ist: idealische Vergleichung des wirklichen Subjects mit den erdachten oder im Denken = x voraus gesetzten Subjecten. Durch diesen Act der reinen Reflexion unterscheidet also das Subject sich selbst, nicht mehr bloß von den Objecten, sondern auch von der idealischen Mehrheit der Subjecte als wirkliches und auf sich selbst, nicht auf seinem Gedanken, beruhendes Subject. Als solches findet es sich. Darum lautet der reine Gedanke: Ich denke; wenn gleich nicht alle Sprachen dieses Ich in der so genannten ersten Person des Zeitworts mit ausdrücken. Das theoretische Ich ist bloß logischen Ursprungs und mit dem Denken identisch. Das denkende Subject erkennt keinesweges direct sein wirkliches Selbst; denn es kann sich nicht in ein Object verwandeln und in der Wirklichkeit verdoppeln. Aber es erkennt durch reine Reflexion sich selbst indirect, das heißt: es unterscheidet sich als wirkliches Subject von den idealischen Subjecten. Indem es so unterscheidet,

erkennt es durch reine Determination sich selbst an. Es denkt seine Realität und faßt sie in Begriff und Grundsatz auf. Es denkt also auch die Beziehung seiner Realität auf Objecte. Indem es diese Beziehung denkt, denkt es das Wissen; und indem es das Wissen denkt, denkt es wissentlich, das heißt: es weiß, daß es denkt. Da fällt der reine Gedanke oder das Ideal-Princip mit dem Real-Princip oder dem Fundamente des Wissens zusammen. Indem wir nun wissen, daß wir denken, unterscheiden wir dieses besondere Wissen von dem Wissen überhaupt, sofern es unser ist; und so wissen wir, nämlich denkend, daß wir überhaupt etwas wissen.

Das war es denn vermuthlich auch, was der treffliche Cartesius bey der bekannten Demonstration seiner Selbst-Existenz im Sinne hatte. Es ging ihm mit dieser Demonstration ungefähr wie dem Aristoteles und den Scholastikern mit ihren syllogistischen Figuren. Er verwechselte einen kryptischen Schluß mit einem einfachen. Wer direct schließen will: „Ich denke, also bin ich;“ dreht sich freylich in einem leeren Gedanken-Zirkel: aber man schiebe, wie es das Princip aller

Bündigkeit verlangt, zwischen das Denken und Seyn das Wissen, und argumentire nach der Idee des absoluten Real-Princips; dann entsteht ein zusammen gesetzter Schluß, der so lautet: „Um zu denken, muß ich wissen, daß ich denke. Nun denke ich. Also weiß ich. — Um zu wissen, muß ich seyn; denn der Begriff des Wissens ist null ohne das Seyn. Nun weiß ich. Also bin ich.“ — Diese Berichtigung des Cartesianischen Schlusses ist aber freylich nicht möglich, so lange man das Denken nicht auf das schärfste von dem Wissen scheidet, oder so lange man das Princip des Wissens in der Vernunft und Sinnlichkeit, und nicht in der beyden zum Grunde liegenden absoluten Urtheilskraft sucht, die nichts anderes als unmittelbares Anerkennen der absoluten Realität in ihr und durch sie selbst ist. *)

*) Die Realität auf die Logik zu bauen, war der natürlichste Gedanke, so lange man die Vernunft als ein Vorstellungsvermögen ansah und Denken und Wissen verwechselte. Das thaten aber fast alle ältere Philosophen. Cartesius ging noch weiter. „*Cogitationis* nomine complector illud *omne*, quod *sic in nobis* est, *ut eius immediate* conscii

Reines Denken ist also viertens etwas Uranfängliches in der Vorstellung; das heißt: das Denken, als Denken, fängt, auf eine völlig unbegreifliche Art, mit sich selbst an. Der reine Gedanke ist aus keiner Perception entwickelt. Vielmehr sind wir nur durch den reinen Gedanken fähig, die Perception von den Objecten loszureißen und dadurch beyde von einander zu unterscheiden; was in der sinnlichen Erkenntniß unmöglich ist. Hat man den Begriff des reinen Denkens verstanden, so ist in der That schwer zu verstehen, worüber in den Schulen gestritten wird, wenn die eine Partey das Denkvermögen ein Abstractions-Vermögen nennt, die andere eine

sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt *cogitationes.*", sagt er selbst in der Vertheidigung seiner Meditationen *de prima philosophia.* *Opp.*, T. I, p. 85. — In der zweyten Meditation, wo der freye Selbstdenker sich eigentlich in der Ueberzeugung von irgend etwas zu sichern sucht, sieht man auch deutlich, daß es dem vortrefflichen Manne nur an Worten fehlt, um sich deutlich auszudrücken. Er fand sein Denken mit seinem Seyn, und wurde verstanden, als schlösse er sein Seyn aus dem Begriffe des Denkens.

Spontaneität des Denkens behauptet. Daß der reine Gedanke gar nicht entstehen könnte, wenn er sich nicht auf das Princip des Wissens bezöge, wird doch niemand bezweifeln. Daß aus dem sinnlichen Wissen ein Gedanke kraft der Sinnlichkeit entspränge, wird hoffentlich niemand behaupten. Das Denkvermögen ist also ein Abstractions-Vermögen dadurch, daß wir denkend fähig sind, alle Bedingungen der Sinnlichkeit in Gedanken aufzuheben und unser Wissen mit einem Zweifel von vorn anzufangen. Eben dadurch aber ist das Denken Spontaneität. Wir können es ein Vermögen der reinen Möglichkeit nennen, das sich eben dadurch, daß es gar nicht vom Wirklichen anfängt, von dem Wissen, das immer mit dem Wirklichen anfängt, ganz und gar unterscheidet. Wiefern nun auch die Gesetze des reinen Denkens Gesetze der Spontaneität sind, wollen wir nachher untersuchen. Der Begriff der reinen, d. i.: durch gar keine sinnlichen Verhältnisse beschränkten, Möglichkeit bedarf überhaupt noch einer scharfen Besichtigung.

Auf den reinen Gedanken gründet sich der transscendentale Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. Diesen müssen wir jetzt suchen zur Deutlichkeit zu bringen, ehe wir ein System der Denkgesetze aufstellen.

Erste Erklärung. Fangen wir noch ein Mahl damit an, das Denken als ein Factum anzusehen, was es denn als wirkliches Denken in der Vorstellung unstreitig ist; so finden wir, nämlich durch dasselbe Princip des Wissens, durch das wir Alles finden, daß unsre Gedanken sich wie andere Vorstellungen auf einander beziehen. Das Princip dieser Beziehung ist wieder, wie bey aller Beziehung, die absolute Reflexion, aber nach einem Gesetze, von dem die Reflexion in der Sinnlichkeit nichts weiß. Dies ist das bekannte Gesetz der Vereinfachung. Indem durch das reine Denken das einfache Ich gefunden wird, beziehen sich alle Vorstellungen durch das Denken auf das Ich. Aber wird das Ich einfach gefunden, und in welcher Bedeutung ist es einfach? Hier sind wir wieder am Ende unsers Wissens. Die Einfachheit des Ich ist durchaus unbegreiflich. Wir können nicht anders versuchen, sie zu begreifen, als durch Denken, und zur

Möglichkeit des Denkens wird sie schon voraus gesetzt. Sie ist für das Denken, was die Realität für das Wissen ist. Sie findet sich mit dem Denken unmittelbar ein, wie die Realität mit dem Wissen unmittelbar da ist. Nun bleibt aber der große Unterschied zwischen Denken und Wissen. Sofern das Ich, als einfaches Ich, durch reines Denken gefunden wird, ist es für die Speculation kein wirkliches Ich. Aber dem einfachen oder gedachten Ich liegt das wirkliche Subject zum Grunde, das zur Möglichkeit des Wissens überhaupt gehört. Dies ist es, was durch sich selbst überzeugt, durch bloßes Denken aber nicht gefunden werden kann. Nichts als dieses wirkliche Subject ist es denn auch, was in dem Ich gedacht wird, sofern das Ich selbst als etwas Wirkliches gedacht wird. Also sind das Ich und das wirkliche oder absolute Subject im Grunde Eins und Dasselbe. Also wird das Ich als Realität nicht durch Denken, aber doch ohne Denken nicht als einfache Realität anerkannt. Das Anerkennen des Ich als einfacher Realität ist das Princip alles Wissens im Denken, und dieses Princip heißt Vernunft.

Zweyte Erklärung. Sehen wir das reine Denken ganz für sich an, so wird dabey allerdings das absolute Real-Princip voraus gesetzt, weil wir sonst nicht wüßten, daß wir denken. Aber diese Voraussetzung ist nicht das Denken. Nur durch die innige Verbindung des Denkens mit dem Wissen entsteht dasjenige, was wir schon in der logischen Apodictik als logischen Grund kennen lernten, das ist: die aus den Denkgesetzen selbst nie zu erklärende Tendenz des Verstandes auf ein unbestimmtes Object = x, aus dem man lange genug ein metaphysisches, vermeintlich durch Denken gefundenes Ding an sich gemacht hat. Ohne diese Tendenz fehlte es dem Denken an der objectiven Haltung, durch die wir das Denken selbst als etwas ergreifen und es durch sich selbst rein-logisch beurtheilen. Aber erst dann, wenn wir selbst von dieser Tendenz abstrahiren und das Etwas ganz aus dem Spiele lassen, entdecken wir den reinen Gedanken, der ganz und gar ohne Object mit sich selbst anfängt. Dieser reine Gedanke oder das bloße: Ich denke; entwickelt sich nun weiter aus sich selbst: zwar immer mit der unerlaßlichen Voraussetzung eines Objects, aber doch nicht durch diese Voraussetzung.

Seine Selbstentwickelung geht ihren eignen Gang nach Gesetzen der Synthesis, die allerdings sämmtlich, so wie wir sie mit den Objecten zugleich finden, Beziehungen auf sinnliche Mannigfaltigkeit, aber doch ursprünglich im reinen Denken gegründet sind, so daß wir durch sie nichts als Gedankenverhältnisse der sinnlichen Mannigfaltigkeit denken. Der Inbegriff dieser Gedankenverhältnisse der sinnlichen Mannigfaltigkeit, die den transscendentalen Standpunct bezeichnen, auf welchem die Vernunft genau diejenige Art von Intelligenz ist, die unser Denken bestimmt, heißt Verstand.

Dritte Erklärung. Sehen wir das Denken in seiner unerlaßlichen Verbindung mit dem Wissen sinnlich an, so erscheint uns der Verstand als ein Bestreben, die Gesetze der sinnlichen Natur der Synthesis zu unterwerfen. Beyde Gesetze streiten mit einander; denn das Sinnen-Object ist nothwendig ausgedehnt, und das Denk-Princip ist einfach. Das Denk-Princip ist aber kein Object. Also streiten nicht Verstandes-Objecte mit Sinnen-Objecten. Das Sinnen-Object hat in sich nichts von der Natur des Verstandes. Das Sinnen-Object, seiner Wirklichkeit nach, durch Ver-

stand zu begreifen, ist deßwegen unmöglich. Aber während das Sinnen=Object, so wie es als ausgedehnt und zusammen gesetzt gegeben ist, sich nach keinem Denkgesetze bequemt, zerfällt es in so genannte Bestandtheile, so bald wir es zu denken versuchen; denn durch die Abstraction, wie wir das Denken in dieser Beziehung nennen, heben wir nach Belieben jeden Theil des Sinnen=Objects auf. Nun ist aber auch der Bestandtheil kein einfaches Object, denn er ist immer noch sinnlicher Bestandtheil. Also bleibt dem Verstande nichts übrig, als, das Uebereinstimmende in der Perception verschiedener Objecte kraft seiner objectiven Tendenz und mit Hülfe der Phantasie zu identificiren und dadurch ein Verstandes=Object zu erfinden. So entspringt der so genannte empirische Begriff. Der Verstand, als Vermögen der empirischen Begriffe, heißt empirischer oder discursiver Verstand.

Vierte Erklärung. Im discursiven Verstande ist keine ursprüngliche Wissenschaft. Der empirische Begriff ist als Begriff etwas Gedachtes, und durchaus nichts Wirkliches; denn was er als Begriff ist, ist er durch reines Denken, wenn gleich mit Hülfe

der Perception und Phantasie, sofern er mehr als Begriff ist. Aber indem er sich als empirischer Begriff auf die Perception, und dadurch auf das absolute Real-Princip bezieht, denken wir durch den discursiven Begriff das Wirkliche. Der Verstand, der an sich kein Princip des Wissens ist, beruht auf der Vernunft, die das beständige Princip des Wissens im Denken ist. Durch Vernunft wird also der intellectuelle Inbegriff alles dessen, was sich der Verstand discursiv mit Hülfe der Perception und Phantasie erworben hat, als Erfahrung oder sinnlich-intellectuelle Wissenschaft anerkannt. Diese Wissenschaft ist, als intellectualisirte Perception, mittelbare Wissenschaft. Das Fundament ihrer Wahrheit bleibt die Perception, die von der Vernunft nicht erst bestätigt zu werden nöthig hat, um als Wissens-Princip zu überzeugen. Die Vernunft bestätigt sogar den sinnlichen Irrthum, wo eine getrübte und verworrene Phantasie die Perception verfälscht. Aber sie bestätigt auch die Wahrheit, die sich auf unverfälschte Perception gründet. Die Vernunft in dieser Beziehung, als Vermögen des Anerkennens der sinnlichen Wahrheit durch discursive Begriffe, wollen wir die empirische oder discursive Vernunft nennen.

Fünfte Erklärung. Durch das discursive Denken gewinnen wir abgezogene Begriffe. Jeder dieser Begriffe enthält dadurch, daß er sich kraft der Perception und der Vernunft auf das absolute Real-Princip bezieht, schon als Begriff ein wirkliches, zugleich sinnliches und intellectuelles Urtheil. Dieses ist das Urtheil der Wirklichkeit des gedachten Objects ohne alle Combination von so genannten Prädicaten. Ich denke, der unverfälschten Perception gemäß, z. B. einen Menschen; und indem ich es denke, urtheile ich: Es gibt Menschen. Was aber dieses ist, was ich Mensch nenne, weiß ich dabey nur sinnlich. Nun thut der Verstand einen zweyten Schritt. So wie er, als discursiver Verstand, sinnliche Objecte zu identificiren strebte und dadurch Begriffe fand, versucht er weiter, die verschiedenen Begriffe durch ihre Merkmahle unter einander zu identificiren. Bey der Bildung jener Begriffe mußte er dem Gesetze der Natur und der zufälligen Uebereinstimmung in der sinnlichen Mannigfaltigkeit folgen. Von diesem Gesetze darf er sich auch in der intellectuellen Fortschreitung nicht entfernen, wenn er nicht die physische Wahrheit verfälschen will. Aber indem er, der Perception getreu, die discursiven

Begriffe nach ihren Merkmahlen unter einander zu ver-
einfachen strebt, ist er außerdem noch an sein eignes
Gesetz, d. i.: an den transscendentalen Standpunct
der Möglichkeit intellectueller Combinationen, gebunden.
Dieser Standpunct heißt, in der Sprache des Kanti-
schen Systems, die Form des Verstandes. Lä-
gen dem Denken, indem es in ein Urtheilen durch Com-
bination der Begriffe übergeht, nicht unwandelbare
Denkgesetze zum Grunde, so wäre keine Determina-
tion durch logische Urtheile, also überhaupt kein logi-
sches Urtheil möglich. Die empirischen Beziehungen
der Begriffe auf einander sind unendlich wie die Man-
nigfaltigkeit der sinnlichen Objecte. Woher aber der
Begriff von Verhältnissen als nothwendigen
und unveränderlichen Beziehungen? Nur dadurch,
daß der Verstand in sich selbst unveränderliche und
durch das Denken nothwendige Gesichtspuncte findet,
nach denen er alle Begriffe ordnet und stellt, entsteht
eine nothwendige Ordnung der Begriffe über-
haupt. Abstrahirt nun der Verstand von allen empi-
rischen Verhältnissen der Begriffe, um nur das Gesetz
der Nothwendigkeit ihrer Ordnung zu denken, so denkt
er sich selbst und seine Denkgesetze. In

dieser Beziehung, die freylich nur durch Abstraction, wozu Erfahrung voraus gesetzt wird, aber doch nicht kraft der Erfahrung möglich ist, heißt der Verstand reiner Verstand.

Sechste Erklärung. Auch der reine Verstand ist durch sich bloß etwas Gedachtes. Er ist nichts anderes als das Denken selbst nach den nothwendigen Gesetzen, in denen eben dasjenige Denken besteht, von dem wir etwas wissen. Daß wir aber von diesem Denken etwas wissen, verdanken wir nicht dem Verstande; denn der ist nie ein Wissens-Princip. Durch den Verstand, der mit seinen Gesetzen Eins ist, können wir auch unmöglich die Idee eines ganz andern, von dem menschlichen Verstande verschiedenen und nach andern Gesetzen urtheilenden Verstandes finden. Daß wir von einem solchen Verstande nicht die geringste Kenntniß haben, ist gewiß genug; aber daß wir ihn $=x$ denken können, ist eben so gewiß; und nicht weniger gewiß ist, daß wir einen solchen Verstand $=x$ nothwendig denken müssen. Nur dadurch, daß wir ihn denken, sind wir der reinen Skepsis, d. i. der Bezweiflung aller Grundsätze, fähig. Diese Bezweiflung muß von einer Ueberzeugung begleitet seyn, weil

wir doch wissen müssen, daß wir zweifeln. Der Zweifel selbst aber kann nicht aus der Ueberzeugung entspringen. Woraus kann er denn entspringen? Nur aus dem reinen Denken, das auf eine unbegreifliche Art mit sich selbst anfängt und alles Wirkliche fallen läßt. Die Wissenschaft des Zweifels aber beruht auf dem einen und einzigen Real-Princip aller Wissenschaft. Indem nun erstens das absolute Real-Princip durch absolute Reflexion in Subject und Object zerfällt, und indem zweytens durch das reine Denken, wie die zweyte Erklärung gelehrt hat, das absolute Subject als einfaches Ich anerkannt wird, ist die einfache Realität des Ich das Princip des Wissens im Denken. Die Anerkennung dieses Princips überhaupt nannten wir Vernunft. Die durch Vernunft anerkannte einfache Realität des Ich ist immer nur etwas Gedachtes; aber doch nothwendig im Denken. Die theoretische Ueberzeugung von dieser Nothwendigkeit ist bloß relativ, sofern sie die Einfachheit betrifft; denn diese entspringt erst mit dem Denken: aber dieselbe Ueberzeugung ist absolut, sofern sie die Realität betrifft; denn diese Realität ist nur in der absoluten Reflexion nachzusuchen. So

enthält also die Vernunft, die wir als Anerkennung der einfachen Realität des Ich erklärt haben, in sich, als Vernunft, zwey Bestimmungen, die einander widerstreiten und die doch eben durch ihren Widerstreit die Vernunft erhalten. Sofern nämlich Vernunft nur durch Denken möglich ist, ist sie das Princip aller Skepsis; sofern sie aber das Wissen des Denkens kraft der absoluten Reflexion enthält, ist sie das Princip aller Ueberzeugung. Der durch verstandesmäßiges Anerkennen der Vernunft als des Princips aller Skepsis gefundene Begriff heißt Möglichkeit. Der durch verstandesmäßiges Anerkennen der Vernunft, als des Princips aller Ueberzeugung, gefundene Begriff heißt Nothwendigkeit. Beyde Begriffe werden wir im folgenden Kapitel genauer bestimmen. Hier kam es uns nur auf das Princip dieser Begriffe an, sofern sie unmittelbar auf Vernunft gegründet sind und allen übrigen Denkbegriffen oder Kategorien zum Grunde liegen. Sofern nun die Vernunft durch Skepsis und Ueberzeugung denkend und wissend sich selbst anerkennt und nach den in unsrer Intelligenz unveränderlichen Gesetzen des Denkens und Wissens, zwar abhängig von der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Vor-

stellungen, aber doch nicht kraft dieser Mannigfaltigkeit, ausschließlich sich selbst beurtheilt und durch diese Selbstbeurtheilung alle Urtheile nach Merkmahlen der Möglichkeit und Nothwendigkeit auf das absolute Real-Princip zurück führt, heißt sie reine Vernunft.

* * *

Nach diesen Erklärungen fällt in die Augen, daß bey allem Denken das Ich der idealische Bestimmungspunct ist, auf den Alles reducirt wird. Der Verstand vereinfacht, was er ergreift, und die Vernunft erkennt das Einfache als wirklich an, sofern das Ich wirklich ist. Daraus aber folgt im geringsten nicht, daß das Ich als einfaches Ich wirklich sey. Vielmehr entsteht das Ich, als einfaches Ich, erst mit dem Denken; und was es als wirkliches Ich ist, ist es auch ohne Denken, wie es in der sinnlichen Reflexion wirklich ist. Kein Denken berechtigt uns daher, das Ich als etwas für sich Bestehendes und in sich Wirkliches anzusehen oder mit dem Ich eine Theorie des Wissens anzufangen. Nicht einmahl in Verbindung mit den Objecten ist es, als Ich, ein Wissens-Princip; denn dem Objecte steht nothwendig ein Subject, aber gar

nicht nothwendig ein denkendes Subject, das ist: ein Ich, entgegen. Wenn man die reine Vernunft, mit Erlaubniß der Sprache, Ichheit nennt, hat man sehr Recht: aber wenn man diese Ichheit aus einer dem Ich inwohnenden Thätigkeit erklärt, indem man das Ich, als durch sich selbst gesetzt, seine eigne Ichheit producíren läßt, spielt man mit willkührlichen Dogmen, von denen die reine Vernunft nichts weiß. Was dem reinen Denken als absolute Realität zum Grunde liegt, ist weder Ich noch Nicht-Ich. Es ist in keiner Rücksicht, so weit das Auge der theoretischen Philosophie reicht, etwas durch Denken Producirtes. Es ist gegeben durch sich selbst. Es kann nicht bezweifelt werden, weil es ist. Wer es aber durch Denken begründen will, kann es bis in Ewigkeit bezweifeln.

Was der Vernunft den Character der Erhabenheit gibt, durch den sie in speculativen Dingen, wenn sie sich selbst zu voreilig als inappellable Richterinn der Wahrheit anerkennt, sich selbst den größten Schaden thut, ist ihr practischer Werth. In der practischen Apodictik werden wir sie von dieser Seite näher kennen lernen. Aber nach den Resultaten der reinen theoretischen Philosophie ist sie nur Princip

der Idealität. Idealität ohne voraus gesetzte Realität ist aber in speculativer Bedeutung ein leeres Wort und verdient höchstens Selbsttäuschung zu heißen. Der Mensch täuscht sich selbst, wenn er die Vernunft verkennt, obgleich selbst dieses Verkennen ohne Vernunft nicht möglich seyn würde; und eine solche menschliche Selbsttäuschung ist denn freylich der absolute Idealismus, der mit dem Ich anhebt, um Realität zu demonstriren. Das absolute Wissens-Princip ist immer Eins und Dasselbe, und liegt als Real-Princip der Vernunft und dem Ich zum Grunde, sofern die Vernunft ein Wissens-Princip ist. Das Absolute und das Ideale sind in der reinen Wissenslehre verschieden, wie Wahrheit und bloßer Gedanke. Nur in der practischen Wissenslehre, wo alle theoretische Verhältnisse, wie wir finden werden, umgekehrt ausfallen, tritt freylich das Ideale mit dem Absoluten in eine Real-Verbindung, von der keine Transscendental-Philosophie etwas weiß.

Zehntes Kapitel.

Von der Form der menschlichen Intelligenz oder dem Systeme der Kategorien.

Die transscendentale Logik gehört, wie die transscendentale Aesthetik, in ihrer vollständigen Ausführung nicht zur Apodictik. Aber anzeigen müssen wir doch den Zusammenhang zwischen den Denkgesetzen und dem absoluten Real-Princip, weil es sonst scheinen möchte, als ließe unser System hier offenes Feld für Theorien, mit denen keine Apodictik zusammen bestehen kann.

Aus der Beziehung des reinen Denkens, das wir im vorigen Kapitel erläutert haben, auf sinnliche Mannigfaltigkeit entspringt unmittelbar die Synthesis, die schon in der logischen Apodictik untersucht wurde. In dem reinen Gedanken: Ich denke; ist keine Spur von Synthesis zu finden; denn der Begriff des Ich liegt analytisch in dem Denken und entsteht durch das Denken. Aber der reine Gedanke ist das Princip aller Synthesis. Indem wir denkend das Mannigfaltige in der Vorstellung ergreifen und das sinnliche Wissen intellectualisiren, reduciren wir alle Objecte nach

der zufälligen Uebereinstimmung dessen, was wir als ihre Bestandtheile ergreifen, auf das einfache Ich und knüpfen sie in dieser Einfachheit fest an das Ich, als ob sie von nun an unabtrennlich zu diesem gehörten. Darum ist die Synthesis in allen ihren Modificationen nichts als Vereinfachung, und zwar Identificirung des Mannigfaltigen. Darum ist ferner der Inbegriff der Gedanken oder alles dessen, was im Verstande ist, mit einander nothwendig verbunden; denn es vereinigt sich Alles in dem reinen Gedanken: Ich denke. Darum hat dieser Inbegriff eine über allen Zeitwechsel erhabene Stetigkeit; denn sein Fundament, das Ich, ist als wirkliches Ich oder absolutes Subject über allen Zeitwechsel erhaben. Deßwegen ist, mit Einem Worte, Alles, was im Verstande ist, System, d. i.: ein synthetisches Ganzes, nach dem Princip der Einfachheit in Beziehung auf das Mannigfaltige geordnet, und im Bewußtseyn befestigt. Alle unsystematische Gedankenreihen sind nur defecte Systeme.

System in der strengsten Bedeutung muß also auch der Inbegriff der Denkgesetze seyn, die nichts anderes als die unveränderlichen Gesichtspuncte in der Reduction des Mannigfaltigen auf die einfache Natur des

Ich sind. Weil diese Gesichtspuncte in unsrer Erfahrung unveränderlich sind, so sind sie zur Möglichkeit unsrer Erfahrung nothwendig. Ihre systematische Einheit muß daher in unsern Gedanken auch Nothwendigkeit haben; aber freylich nur relative Nothwendigkeit, die nur dann Statt finden muß, wenn ein Denken wie das unsre möglich seyn soll. Weder in einer besondern Natur des denkenden Subjects, noch in einer besondern Natur der Objecte, dürfen wir diese Nothwendigkeit nachsuchen, wenn wir anders nicht ganz umsonst suchen wollen; denn wir wissen kraft der Speculation durchaus nichts von einer solchen Verschiedenheit zweyer Naturen. Wir denken; damit fangen wir an, und können mit allem Denken nicht hinaus über diesen reinen Gedanken. Aber auch nur in diesem reinen Gedanken liegt die Abstraction von Allem, was Object heißt. So bald die nothwendigen Variationen des reinen Gedankens, d. i.: die Denkgesetze, sich zeigen, ist schon Beziehung des reinen Gedankens auf sinnliche Objecte da; denn die Denkgesetze sind nichts anderes, als eben die unveränderlichen Beziehungen des reinen Gedankens auf sinnliche Objecte. Das System der Denkgesetze ist also freylich nur durch

logische Spontaneität, d. i.: durch das unbegreifliche Anfangen des reinen Gedankens mit sich selbst, möglich. Es ist nicht durch die sinnliche Veränderlichkeit der Objecte gegeben. Es ist also, wenn wir es seinem rein-logischen Ursprunge nach bestimmen, ohne Zweifel System *a priori*. Aber dieser rein-logische Ursprung verschwindet im Denken selbst, so bald wir durch die Anwendung des Verstandes das Denken als etwas Mannigfaltiges entdecken. So bald ich den reinen Gedanken auf ein Object, und zwar, nach unsrer sinnlichen Natur unvermeidlich, auf eine Mannigfaltigkeit von Objecten beziehe, ist er nicht mehr reiner Gedanke; denn zu seiner Möglichkeit gehört eben so wohl die Mannigfaltigkeit der Objecte, auf die er sich bezieht, als das idealische Princip der Beziehung selbst. Wollen wir also ein System der Denkgesetze aus dem reinen Verstande entwickeln, so müssen wir uns dabey fortwährend auf eine gegebene Mannigfaltigkeit von Objecten beziehen, und nicht etwa aus einer eingebildeten reinen Natur des Subjects, — einem Undinge; denn das Subject hat nur dadurch eine Natur, daß es sich auf ein Object bezieht, — zu demonstriren anfangen.

Objecte also, und zwar sinnlich, in der mehrern Zahl, voraus gesetzt, bezieht sich der reine Gedanke nach Gesetzen, die nichts anderes als die unveränderlichen Verhältnisse des Mannigfaltigen zum einfachen Ich sind, auf diese Objecte; und eben durch diese Beziehungen wird das Denken eine Modification des Wissens. Nun müßte bey der Anerkennung dieser Beziehungen das absolute Wissens-Princip sich selbst verläugnen, wenn die unveränderlichen Denkgesetze nicht eben so wohl die logische Reflexion als die logische Determination betreffen sollten. Schon in der logischen Apodictik lernten wir die logischen Reflexions-Gesetze kennen. Auf diese Kenntniß beziehen wir uns jetzt, um Wiederhohlungen zu ersparen. Wir fanden mit diesen Gesetzen die unveränderlichen Gesichtspuncte des primitiven Denkens, das aller Synthesis empirisch voran geht. Wir konnten auch damahls diese Gesetze nicht anders als durch Voraussetzung des Mannigfaltigen verdeutlichen. Aber wir konnten sie nicht aus der sinnlichen Erkenntniß erklären, und werden noch weniger jetzt, da wir die transscendentale Natur der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniß kennen gelernt haben, auf den Einfall gerathen, das einfache

Ich, das den logischen Reflexions-Gesetzen zum Grunde liegt, aus dem Mannigfaltigen der Perception abzuleiten. Die logischen Reflexions-Begriffe, Identität, Aehnlichkeit, Verschiedenheit und Widerspruch, können in transscendentaler Hinsicht Logismen heißen, weil sie die Principien der Subsumtion sind, durch die nachher in der Synthesis die Syllogismen entstehen. Reflexions-Gesetze heißen die durch diese Begriffe gedachten Denkgesetze, um sie von den logischen Determinations-Gesetzen zu unterscheiden, die im Kantischen Systeme Gesetze des reinen Verstandes heißen und durch Kategorien gedacht werden. Beyde vereinigt sind die Form des Denkens überhaupt. Die logischen Determinations-Gesetze aber sind die Form des reinen Verstandes, sofern Verstand das Vermögen der Synthesis ist.

Die empirische Synthesis bedarf keiner besondern Form. Indem die Vernunft bey der Bildung der Begriffe sich nach den Logismen unwandelbar regulirt, wird der Begriff logisch vollendet; denn das Princip der Einfachheit versteht sich immer von selbst, und die besondern Merkmahle jedes Begriffs werden durch die

Perception, nicht durch den Verstand gegeben. Weiter geht ein Begriff den andern logisch nichts an. Aber wenn Begriffe mit Begriffen in eine zweyte Synthesis gebracht werden und ein logisches Urtheil bilden sollen, so bedarf es dazu eines Verbindungsbegriffs, der, von der Perception unabhängig, die logisch getrennten und empirisch nur verwandten Begriffe vereinigt. Das System dieser Verbindungsbegriffe, durch welche nichts anderes als die Verbindung selbst, und zwar als Regel der logisch-nothwendigen Beziehung eines Begriffs auf den andern, also durchaus kein Object, sondern bloß die rein-intellectuelle Beziehung aller gedachten Objecte auf den reinen Gedanken gedacht wird, ist das System, der Kategorien. Ein solches System, als bloß logisches, d. i.: von allen Objecten abstrahirendes System, ist unmöglich: denn in dem reinen Denken, abstrahirt von allen Objecten, ist durchaus keine Mannigfaltigkeit; und ohne anerkannte Mannigfaltigkeit ist keine Verschiedenheit, und ohne diese keine Mehrheit von reinen Verstandesgesetzen und reinen Verstandesbegriffen möglich.

Aber als Transscendental-System, nach anerkannter Mannigfaltigkeit der Objecte überhaupt,

entsteht das System der Kategorien zugleich mit der intellectuellen Anerkennung der Objecte. Deßwegen ist es empirisch-gleichgültig, ob wir es als Erfahrungs-, oder als reines Verstandes-System behandeln. Deßwegen ist alle Mühe vergeblich, die man anwendet, um den absoluten Grund der Kategorien in eine willkührlich gedachte reine Natur der Intelligenz zu verlegen. Wir kennen diese Natur nur durch den reinen Gedanken, in welchem keine Mannigfaltigkeit von Gesetzen ist. Wir wissen nur, daß, wenn wir Objecte denken wollen, unser Denken in der Reduction der sinnlichen Verhältnisse auf rein-intellectuelle Verhältnisse, und durch diese in der gesetzmäßigen und bleibenden, also von jeder besondern Erfahrung unabhängigen, Beziehung aller Verhältnisse auf das einfache Ich besteht. Auf dieser Combination der Sinnlichkeit mit dem reinen Gedanken beruht die Einheit des Denkens in der menschlichen Intelligenz. Wir wissen von keiner andern. Der reine Gedanke: Ich denke; wird bestimmt in der menschlichen Intelligenz: Ich denke eine Mannigfaltigkeit von Objecten. Dieses Denken ist unmöglich ohne das begleitende Princip aller Man-

nigfaltigkeit, das ist: ohne Perception. Wo diese endigt, da vertritt entweder die Phantasie ihre Stelle und bringt Einbildungen hervor, oder alles Denken hat überhaupt ein Ende. Durch Abstraction von der Sinnlichkeit können wir reine Verhältnißbegriffe als Kategorien denken. Aber ohne die Sinnlichkeit wären wir auch dieser Abstraction nicht fähig; denn dasjenige, wovon wir abstrahiren, muß immer da seyn, während wir abstrahiren.

Die in der menschlichen Intelligenz unveränderlichen Verhältnisse der Synthesis des Mannigfaltigen zum einfachen Princip dieser Synthesis beruhen zunächst auf zwey Grundverhältnissen, die im Kantischen Systeme, wie es scheint, nicht sorgfältig genug von den eigentlichen Kategorien abgesondert werden. Sie heißen: reine oder ursprüngliche Möglichkeit und reine oder ursprüngliche Nothwendigkeit. Beyde liegen als reine Vernunft-Principien den Verstandes-Principien oder Kategorien zum Grunde und können nicht hinterher aus diesen gefunden werden: denn die Kategorien sind ja die Gesetze der Möglichkeit und Nothwendigkeit unsers intellectuellen Wissens; sie setzen also, um

als Kategorien denkbar zu seyn, die Möglichkeit und Nothwendigkeit als höhere Principien voraus; und wenn diese Principien selbst als Kategorien auftreten, haben sie schon ihren höhern Ursprung verläugnet. Wir können sie also, ihrer ursprünglichen Bedeutung gemäß, reine Formal-Ideen nennen.

Reine Möglichkeit ist das Ideal-Princip im vernünftigen Wissen, das ist: das reine Denken selbst, gedacht in Einem Begriffe. „Ich denke;“ heißt: „Ich bin in keiner Hinsicht gebunden, Dieses oder Jenes zu denken.“ Ich kann Alles, was ich als wirklich denke, mich selbst nicht ausgeschlossen, in Gedanken aufheben, und immer von vorn anfangen, als ob Nichts das Princip aller Principien wäre. Dies ist Möglichkeit in der reinsten Bedeutung. Absolut kann diese Möglichkeit in so fern heißen, als wir durch Denken uns nicht über den reinen Gedanken erheben können; und eben diesen Gedanken drücken wir durch den Begriff der Möglichkeit aus. Im Grunde mißbrauchen wir den Begriff des Absoluten überall, wo er durch ein In so fern bedingt werden muß. Sofern wir aber das Denken, das doch ohne das Wissen Nichts ist, als etwas Absolutes setzen, und so eine

Theorie denkend anfangen, erscheint denn auch, was zu erklären wir bisher nicht Gelegenheit hatten, das Absolute als Transscendental-Princip, = x. Als solches, und dadurch als Ideal-Princip, ist es der Richtungspunct alles Denkens, wenn wir das Warum zu dem Warum bis ins Unendliche suchen.

Wer das Princip der reinen Möglichkeit in den Begriff des Nicht-Widerspruchs setzt, verwechselt die reine Formal-Idee mit einem empirisch bedingten Begriffe, wie sich bald weiter zeigen wird. Wer das Ideal-Princip der reinen Möglichkeit mit dem absoluten Real-Princip verwechselt, täuscht sich selbst durch den Doppelsinn der Idee des Absoluten. Aus diesem Doppelsinne entsteht dann eine vermeinte Metaphysik als Wissenschaft des In sich Möglichen. Das In sich Mögliche ist, so weit die theoretische Philosophie entscheidet, ein reines Nichts. Das Mögliche überhaupt, als Object gedacht, ist Nichts; denn es entsteht nur durch den reinen Gedanken in der Abstraction von allen Objecten. *)

*) Es wäre der Mühe werth, ein Mahl eine besondere Geschichte des Begriffs der Möglichkeit zu schreiben. Man

Der Möglichkeit gegen über steht immer die Nothwendigkeit. Reine Nothwendigkeit ist das intellectualisirte Real-Princip, oder die unerlaßliche Beziehung des Denkens auf das Wissen, gedacht in Einem Begriffe. Wenn ich nach dem Ideal-Princip durchaus nichts, nicht einmahl mich selbst, absolut zu denken verbunden bin, so muß ich zugleich nach dem Real-Princip mein Denken durchaus mit etwas anfangen, wobey es schlechthin sein Bewenden hat. Nun sind beyde Principien, das Ideal- und Real-Princip, beym wirklichen Denken unzertrennlich. Deßwegen entsteht ein unvermeidlicher Widerspruch, so bald wir beyde metaphysisch vereinigen wollen, als ob das würde dadurch den Geist der Systeme in ein Licht stellen können, bey dem man ohne Zweifel manche überraschende Entdeckung machen würde. Aristoteles nennt schon den Verstand überhaupt das Vermögen der Möglichkeit. Man sehe in den Büchern *de Anima*, Lib. III, C. 5. Sollte er dabey nicht dasselbe gedacht haben, was wir in der Apodictik das reine Denken nennen? — Wer ein Beyspiel sehen will, wie die Metaphysik sich krümmt, wenn sie den Begriff des Möglichen in metaphysischer Bedeutung durchsetzen will, lese den Brief von Leibnitz in seinen Werken, Tom. II, Pars I, p. 325. Man fragt billig, wo

Mögliche die Bedingung des Wirklichen wäre. Ist durchaus Alles möglich, so ist durchaus nichts nothwendig. Ist Alles nothwendig, so ist durchaus nichts Anderes möglich. Was wir von diesem Widerspruche der Möglichkeit mit der Nothwendigkeit denken? Die Natur des Denkens selbst; nichts weiter. Das Nothwendige, sofern es gedacht und dem Möglichen in Begriffen entgegen gestellt wird, ist, wie das Mögliche, Nichts. Beyde Begriffe mögen immerhin collidiren. Sie sollen auch nie vereinigt werden; denn nur durch ihre Trennung ist Denken möglich. Was wir zuletzt als absolut-nothwendig denken, ist freylich die absolute Realität selbst. Aber wir würden uns sehr verrechnen,

denn die Möglichkeit bleibt, wenn Alles, was ist, vermöge seiner Natur oder nach dem Systeme der besten Welt nothwendig ist. Darauf antwortet Leibnitz: „Es ist sehr wahr, daß Alles, was nicht ist, nicht gewesen ist, und nicht seyn wird, auch nicht möglich ist, wenn man unter möglich so viel als mit-möglich, (*compossible*,) versteht. Aber eine andere Frage ist: ob etwas absolut möglich ist; und dieses ist, was keinen Widerspruch enthält.“ — Leibnitz führt Beyspiele an, die ihm sein Gegner vorgelegt hatte. Aber was beweiset dieses Alles? — Man folgere nur mit unbefangenem Verstande!

wenn wir diese noch ein Mahl mit dem Begriffe der Nothwendigkeit verwechselten. Die absolute Realität beruht auf sich selbst und wird, weil sie in und mit uns selbst ist, in und mit uns selbst unmittelbar durch absolute Urtheilskraft anerkannt. Der Begriff der Nothwendigkeit ist nur die bleibende Tendenz des Ideal-Princips auf das Real-Princip.

Möglichkeit und Nothwendigkeit in der reinsten, d. i.: ursprünglichen, Bedeutung sind also Vernunftbegriffe, nicht bloß Verstandesbegriffe. Sie sind die regulativen Principien aller intellectuellen Determination. Aus beyden entspringt das System der Kategorien.

Kategorien, oder bleibende Gedankenverhältnisse, durch deren unabänderliche Zusammenstimmung die Einheit des Denkens erhalten wird, bilden sich als Begriffe durch das Denken selbst, wenn wir erstens, der absoluten Reflexion gemäß, Subject und Object einander entgegen stellen, zweytens, der Perception gemäß, eine Mannigfaltigkeit von Objecten voraus setzen, und drittens, den reinen Vernunft-Principien gemäß, die Möglichkeit mit der Nothwendigkeit in eine Erfahrung übertragen.

1. Fangen wir zuerst mit dem Subjecte an und setzen dieses als denkendes Subject, so denken wir nothwendig ein bleibendes Grundverhältniß desselben zu gedachten Objecten. Es muß etwas, um Erkenntniß subjectiv zu werden, objectiv unter Bedingungen stehen, die dem denkenden Subjecte als sein transscendentaler Standpunct erscheinen. So entspringen als bleibende Verhältnisse des denkenden Subjects zu allen gedachten Objecten die im Kantischen Systeme so genannten Kategorien der Modalität. Sie heißen: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Hier haben wir die Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit in einer ganz andern, nämlich secundären, Bedeutung. Und eben so kommt der Begriff der Wirklichkeit hier in secundärer Bedeutung vor.

Secundäre Möglichkeit ist intellectuelle Determination aller Verhältnisse des Mannigfaltigen unter die Bedingung der Einheit des Denkens. Das Princip der Einheit des Denkens ist das Ich kraft des reinen Gedankens. Indem diesem Gedanken jeder andere Gedanke untergeordnet wird, heben zwey Begriffe, die ich gegen das Princip der Einheit des

Denkens zu einem logischen Etwas combiniren will, in der Combination sich selbst auf und geben vereinigt Nichts. Dazu wird aber erfordert, daß der Verstand beyder Begriffe schon mächtig ist und beyde durch Merkmahle der Wirklichkeit schon als Etwas gedacht hat. Deßwegen ist die Möglichkeit, über die hier geurtheilt wird, bloß secundär.

Die secundäre Möglichkeit erscheint uns zuerst als empirische Möglichkeit. Hölzernes Eisen ist etwas Unmögliches; denn durch die Merkmahle des Holzes habe ich die Merkmahle des Eisens ausgeschlossen, um Holz zu denken. Will ich nun hinterher beyderley Merkmahle vereinigen, um einen neuen Begriff durch diese Vereinigung zu bilden, so zerstöre ich die Einheit des Denkens, indem ich zurück nehme, was ich vorher annahm. Blaues Gras aber nenne ich etwas Mögliches; denn durch die Merkmahle des Grases habe ich die blaue Farbe nicht ausgeschlossen, ungeachtet das Gras gewöhnlich grün ist. So entspringt die empirische Möglichkeit, die auf gutes Glück so lange gilt, bis wir, durch neue Erfahrungen belehrt, uns genöthigt finden, unsre Begriffe zu ändern. So hält der Bauer vieles für möglich, was der Gelehrte unmöglich nennt;

und vieles, was dem Einfältigen unmöglich scheint, macht der Kluge möglich. Wollen wir aber bey unsrer Beurtheilung der empirischen Möglichkeit nicht uns selbst gröblich mißverstehen, so müssen wir uns nicht einbilden, in diesen Urtheilen irgend eine Art von metaphysischer Tendenz gefunden zu haben. Hippogryphen, Basilisken, Einhörner, und was nur irgend eine wilde Phantasie erträumen mag, ist empirisch-möglich, indem es denkbar ist. Die bisherige Erfahrung, die keine Art von nothwendiger Combination künftiger Objecte enthält, kann unmittelbar nie entscheiden, ob wir nicht in der nächsten Minute erleben werden, was unsers Wissens noch kein Sterblicher erlebte. Aber als empirisch-vernünftige Geschöpfe bestimmen wir uns durch Inductionen zur logisch-natürlichen Erwartung des Künftigen nach unsrer Kenntniß des Vergangenen und Gegenwärtigen.

Die secundäre Möglichkeit zeigt sich zweytens als mathematische Möglichkeit. Die mathematische Möglichkeit unterscheidet sich von der empirischen dadurch, daß die Merkmahle aller mathematischen Begriffe einander wechselseitig und unveränderlich bestimmen, so daß in diesem Felde ein Begriff mit dem andern stehen

oder fallen muß. Aus Gründen, die die transscendentale Aesthetik untersucht hat, sind die Merkmahle jedes mathematischen Begriffs nothwendig wie die gesammte Mathematik; und unter dieser Nothwendigkeit steht die empirische Möglichkeit. Was irgend einem mathematischen Gesetze widerspricht, ist nicht nur ungereimt, sofern auch die Mathematik unter der Einheit des Denkens steht: wir können auch mit apodictischer Gewißheit voraus sagen, daß in der Erfahrung nie etwas der Art vorkommen wird; denn alle Perception erfolgt unter jenen Gesetzen. Also läßt sich das Mathematisch-Mögliche für alle künftige Erfahrungen berechnen. Dasselbe findet Statt bey allen Combinationen der Körperkräfte, sofern wir diese nach den unveränderlichen Gesetzen der Statik und Mechanik beurtheilen, die alle mit den Formen des Raums und der Zeit als Bedingungen der Erfahrung überhaupt gegeben sind. Aber auch die mathematische Möglichkeit in ihrem ganzen Umfange ist bloß secundäre Möglichkeit. Ich kann mir, nach Belieben, Intelligenzen denken, die nicht, wie wir, in Raum- und Zeitverhältnissen urtheilen; und die ganze Mathematik wird für sie null seyn. Hat doch schon in unserm moralischen Bewußt-

seyn das Reich der mathematischen Combinationen ein Ende!

Die dritte Art der secundären Möglichkeit ist die logische Möglichkeit. Diese beruht auf der Einheit der verschiedenen Denkgesetze unter einander. Kein Denkgesetz kann dem andern widersprechen, wie sich von selbst versteht.

Diese drey secundären Möglichkeiten fassen wir zusammen in den Begriff der secundären Möglichkeit überhaupt und denken in dieser die Einheit des Denkens in jeder Beziehung als Bedingung des vernünftigen Anerkennens der gedachten Objecte. Wir sehen diese Bedingung als zur Natur des Subjects gehörig an. Alles dieses ist aber nichts als Gedanke. Wir kommen mit der secundären Möglichkeit nicht aus dem Kreise der Vorstellungen hinaus, die wir nur auf das Ideal-Princip reduciren. Nichts als logische Selbsttäuschung führt uns irre, wenn wir in den Combinationen der Real-Begriffe nach dem Begriffe der Möglichkeit eine besondere Art von Real-Princip, und dadurch einen letzten Grund des Wissens zu entdecken uns einbilden.

Was von der secundären Möglichkeit gilt, paßt größten Theils auch auf die secundäre Nothwendigkeit. Wir definiren ja sogar das Nothwendige als dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist. Mit dieser Definition können wir denn doch nicht wohl das Absolut-Nothwendige, das ist: die absolute Realität selbst, von unsern Gedanken abhängig machen wollen. Aber die secundäre Nothwendigkeit, die nichts weiter als ein bleibendes Gedankenverhältniß ist, steht allerdings unter der Möglichkeit des Denkens; denn diese Nothwendigkeit ist nichts anderes als der intellectuelle Inbegriff der unveränderlichen Gesetze, die unsre Intelligenz zu der besondern Art von Intelligenz machen, von der wir allein Kenntniß haben.

Es gibt mathematische und logische Nothwendigkeit, weil es Anschauungs- und Denkgesetze gibt. Beyde Nothwendigkeiten aber bedeuten nichts als das Denken müssen nach einer Erkenntnißart wie die menschliche. So bald wir eine andere Erkenntnißart als möglich denken, verschwindet die Nothwendigkeit, die unser menschliches Denken regulirt. Diesen intellectuellen Rückfall der Nothwendigkeit in den Schooß der Möglichkeit nennen wir Zufall; und auch

der ist nichts als ein Begriff. Absoluter Zufall, als ein Real-Princip gedacht, wie ihn Epicur in seinem Welt-Systeme herrschen ließ, ist ein Unding. Das Reich des Zufalls ist die Erfahrung, weil keine gegenwärtige Perception durch sich selbst irgend eine künftige Perception ausschließt. Deßwegen gibt es keine empirische Nothwendigkeit, man müßte denn das Gefühl des Unvermögens, sich in einem Augenblicke von den Bedingungen dieses Augenblicks loszureißen, gefühlte Nothwendigkeit nennen und so eine augenblickliche Nothwendigkeit von der andern verjagen lassen. Die Nothwendigkeit in der Association der Vorstellungen nach dem bekannten Gesetze der Aehnlichkeit und Gleichzeitigkeit ist keinesweges empirisch, denn sie gründet sich auf das logische Reflexions-Gesetz, verbunden mit dem Anschauungsgesetze. *)

*) Auf der Verwechselung der secundären Nothwendigkeit mit der ursprünglichen oder primitiven beruht Leibnitzens Beweis des Daseyns Gottes aus der Zufälligkeit der Welt. Die Welt ist ohne Zweifel in meinen Gedanken zufällig; denn ich kann, nach Belieben, jeden Augenblick eine andere Welt = x denken. Schade nur, daß dadurch

Endlich gehört in diese erste Kategorien-Classe noch die secundäre Wirklichkeit. Sie ist der Begriff, durch den wir nach Gesetzen jede Vorstellung, indem wir sie subjectiv als zu uns gehörig ansehen, auf das absolute Real-Princip beziehen. Diese secundäre Wirklichkeit kommt und verschwindet jeden Augenblick. Wir denken durch sie nichts weiter, als daß der Gegenstand unsers Denkens in unsern Gedanken für diesen Augenblick nicht = x, sondern durch irgend eine Perception begründet ist. Höher können wir uns mit diesem Begriffe nicht heben. Sofern nun auch jeden Gedanken eine Perception begleitet, ist auch das Mögliche wirklich, nämlich als Gedanke, indem wir wissen, daß wir es denken.

2. Fangen wir die Ordnung unsrer Begriffe mit den gedachten Objecten an, so denken wir nothwendig ein nothwendiges, wenn gleich bloß intellec-

die Realität unsrer als wirklich gegebenen Welt weder gehemmt noch gefördert wird. Auch hätte Leibnitz eben so gut beweisen können, daß auch die Gottheit zufällig ist; denn auch von ihr, wie von allem Wirklichen, können wir ja abstrahiren und uns das Gegentheil, wenn gleich nur = x, denken, so oft wir wollen.

tuelles Verhältniß der Objecte zu einander. Die Begriffe, durch die wir dieses Verhältniß denken, sind die im Kantischen Systeme vorzugsweise so genannten Kategorien der Relation.

Um ein intellectuelles Verhältniß der Objecte zu einander zu denken, müssen wir zuerst das Object überhaupt intellectualisiren, das heißt: es als einen Begriff anerkennen. Als Begriff ist das Object nicht ausgedehnt; also ist es, in unsern Gedanken nämlich, einfach. Die Prädicate, durch die wir Objecte der Perception gemäß denken, sind von mancherley Art. Sie sind durch die Perception, also sinnlich, und nicht durch den bloßen Begriff des Objects gegeben. Nun soll aber das Object bloß als Begriff seiner intellectuellen Wirklichkeit nach anerkannt werden. So wird es durch Abstraction, indem wir alle sinnliche Prädicate fallen lassen, eine einfache Substanz, also eben das, was das Ich ist, wenn wir dieses, durch eine leichte Versetzung der Begriffe, als Object denken. Was wir nur irgend als wirklich denken, ist in unsern Gedanken nothwendig entweder einfache Substanz oder zusammen gesetzt aus einfachen Substanzen. Das Zusammengesetzte aber muß doch

aus Etwas zusammen gesetzt seyn, das den letzten Grund seines Seyns nicht in der Zusammensetzung haben kann. So gerathen wir wieder auf die einfache Substanz als den Grund aller Zusammensetzung, wenn wir gleich in Ewigkeit nicht begreifen werden, wie aus dem Einfachen, und folglich Nicht-Ausgedehnten, jemahls etwas Zusammengesetztes und Ausgedehntes werden kann. Also setzen wir das Object in unsern Gedanken zuletzt nur in so fern als wirkliches Object, als es einfache Substanz ist. Nun wollen wir aber, dem Gesetze der Perception gemäß und um unsern Verstand anzuwenden, wirkliche Objecte im Raume beurtheilen. Daß im Raume nichts Einfaches vorhanden seyn kann, daran denken wir nicht. Sofern nun jedes Object der äußern Welt im Raume als wirkliches Object gedacht wird, bevölkern wir den Raum mit einfachen Substanzen. Haben wir den Raum mit einfachen Substanzen angefüllt, so müssen wir die Substanzen auf einander beziehen, weil wir sie sonst nicht in einer Synthesis, d. i.: logisch, beurtheilen könnten. Indem wir nun bey allen logischen Beurtheilungen eine Gedankenwelt von Substanzen beurtheilen, machen wir durch die Synthesis, das ist: in Gedanken, jede Substanz

von jeder andern Substanz abhängig. Die Summe der Substanzen in wechselseitiger Abhängigkeit ist die Natur. Der Begriff, durch den wir die Natur als ein intellectuelles und aus Substanzen bestehendes Ganzes im Raume denken, ist die im Kantischen Systeme so genannte Kategorie der Gemeinschaft.

Aber wir denken die Natur als etwas Aeußeres nicht nur im Raume; wir denken sie auch in der Zeit. In der Zeit verschwindet jede Vorstellung, und folglich auch jedes Object, sofern dieses für uns nichts als Vorstellung ist. Sofern aber das Object gedacht und folglich Substanz ist, kann es nicht verschwinden. Also denken wir die bleibenden Substanzen als veränderlich, d. i.: nicht bleibend in ihrer Art zu seyn, ohne daß sie dadurch aufhören, dieselben Substanzen zu seyn. Diese Veränderungen denken wir nun verschwindend. Die Reihe der verschwindenden Veränderungen nennen wir Begebenheiten. Statt der Substanzen, die wir den Begebenheiten als bleibend zum Grunde legen, beurtheilen wir in Zeitverhältnissen Begebenheiten und bringen diese in eine Synthesis. So wird Begebenheit abhängig von Begebenheit, und zwar natürlich die spätere von der frühern; denn wir den-

ken in Zeitverhältnissen, wo das Gegenwärtige aus dem Vergangenen und das Künftige aus dem Gegenwärtigen entspringt. So knüpfen wir das Band der Ursachen und Wirkungen; und um es irgend wo anzuknüpfen, denken wir eine letzte Ursache, wenn wir nicht anders Lust haben, das ganze Band nach beyden Seiten hin in das Unendliche fliegen zu lassen. Die Beurtheilung aller gedachten Begebenheiten als Ursachen und Wirkungen wäre dann die in der Natur des Denkgeschäfts liegende Kategorie oder Regel der Causalität.

Die Einwendungen, die gegen diese logisch-transscendentale Erklärung der Causalität gemacht werden können, sind übrigens zum Theil gar so unbedeutend nicht, wie einige Kantianer zu glauben scheinen. Der Begriff der Ursache coincidirt mit dem Begriffe der Kraft, sofern dieser mehr als Kategorie ist. Wer glaubt, daß er einen Willen hat, durch den er sich selbst einen Werth geben kann, und wer diesen Willen als eine Kraft denkt, wird doch wohl im Ernste nicht diese Kraft für eine bloße Kategorie halten. Eben so wenig wird jemand, der weiß, was er denkt, den reellen Widerstand, den unser Wille findet und

den wir als Gegenkraft denken, für eine bloße Kategorie auszugeben gesonnen seyn. Auch was in der Mechanik Kraft und Last heißt, dürfen wir, um es für mehr als Kategorie zu halten, nur ein Mahl mit unserer Kraft messen. Das Gewicht, das ich, so gern ich will, nicht heben kann, ist stärker als ich; also, als Ursache meines Unvermögens, im gegebenen Falle die bestimmte Veränderung zu bewirken, doch wohl eine mehr als logische Ursache. Dies nur als Anmerkung für die Theoristen, die sich und die Natur hinlänglich zu verstehen meinen, wenn sie das logische Formal-Gesetz der Ursache und Wirkung, das nach der transscendentalen Erklärung nur die Succession der Vorstellungen betrifft, in keiner Bedeutung als ein Real-Gesetz gelten lassen wollen. Die Ausführung dieses reichhaltigen Thema wird in der practischen Apodictik folgen. Was wir durch unsre transscendentale Erläuterung gefunden haben, ist unterdessen das Denkgesetz der Causalität. Wenn wir dieses als ein allgemeines und keiner Ausnahme unterworfenes Gesetz in die Natur übertragen, so beurtheilen wir freylich zunächst nur unsern Verstand, die Natur aber nur indirect als gedachte Natur.

3. Mit den Kategorien, die wir jetzt, geleitet durch die Kantischen Entdeckungen, kennen gelernt haben, würde der Inbegriff aller nothwendigen Gedankenverhältnisse, so wie sie sich in unserm Verstande finden, erklärt seyn, wenn wir nicht durch Denken einen Unterschied zwischen dem machten, was bloß intellectuelle, und dem, was auch äußere Wirklichkeit hat. Dieser Unterschied ist freylich wieder bloß ein gedachter Unterschied; denn die intellectuelle Wirklichkeit ist bloß eine gedachte Wirklichkeit: aber von nothwendiger Denkart ist auch hier nur die Rede.

Nach nothwendiger, d. i.: im Denken selbst gegründeter, Denkart verdoppeln wir also die nothwendigen Gedankenverhältnisse, indem wir Objecte überhaupt, gedachte nämlich, von den sinnlich-gedachten Objecten unterscheiden. Sofern wir nun die letzten als ausgedehnt denken, also so denken, wie sie im Verstande nicht Objecte seyn können, beziehen wir sie zum zweyten Mahle so wohl auf einander, als auf das denkende Subject. So entspringen die im Kantischen Systeme so genannten Kategorien der Quantität und der Qualität.

Jedes sinnliche Object ist für unsern Verstand ein Quantum, d. i.: ein Inbegriff extensiver Verhältnisse in Raum und Zeit. Das Quantum ist gleichsam die mathematische Substanz des sinnlichen Objects. Jedes Object, als Quantum gedacht, ist eine sinnliche Einheit. Mehrere dieser Einheiten, in einer Synthesis vereinigt, machen eine Vielheit. Wird die Vielheit, die in jeder mathematischen Synthesis nothwendig ist, = x als nothwendig, aber noch unbestimmt, d. i.: noch nicht rein aufgelöset in ihre Einheiten, gedacht; so ist sie die unbekannte Größe, die als das letzte Glied einer Gleichung durch die andern Glieder bekannt wird, wenn wir rechnen, d. i.: die Verhältnisse gegebener Vielheiten nach dem Princip der Einheit zu entdecken suchen. Wird die Vielheit schon durch ihre Einheiten bestimmt gedacht, so heißt sie eine Zahl und braucht nicht erst durch Rechnen gefunden zu werden. Nun ist keine Vielheit ihrer intellectuellen Natur nach die letzte. Es gibt keine höchste Zahl, denn die Reihe der Einheiten ist unendlich, weil sie auf willkührlichen Wiederhohlungen der Einheit beruht und es nur von uns abhängt, immer eine neue Einheit hinzu zu denken. Eben so gibt es

keine kleinste Zahl, wenn wir uns erlauben, — und in Gedanken geht Alles an, was nicht den Denkgesetzen entgegen ist, — die Einheit als ein geschlossenes Ganzes in Theile zu zerlegen und diese mit Zahlen zu bezeichnen, die dann bestimmte Theile der Einheit, d. i.: Brüche, sind. Nun machen alle Brüche, wieder vereinigt, die Einheit aus; mehrere Einheiten vereinigt geben Zahlen auf Zahlen; und weil eine letzte Zahl ein Unding ist, so bleibt dem Verstande, wenn er die Reihe schließen will, nichts übrig als ein intellectueller Machtspruch, den wir mit dem Worte: Allheit, bezeichnen.

Wenig Begriffe sind so oft verkannt und gemißbraucht worden, als dieser mathematisch-logische Begriff der Allheit. Und warum? Weil man ihn, ohne alle Befugniß, bloß vom Sprachgebrauche betrogen, mit dem Absoluten verwechselte und nun nach einer Allheit der Dinge an sich zu fragen anfing. Die numeräre oder eigentliche Allheit ist ein nothwendiger, aber secundärer Begri , das heißt: ein Begriff, den wir, als sinnlich denkende Geschöpfe, in alle unsre Urtheile übertragen, weil wir, als sinnlich denkende Geschöpfe, eine Mannigfaltigkeit von Ob-

jecten beurtheilen und diese Mannigfaltigkeit als Vielheit ergreifen, so bald wir die Objecte in eine Synthesis bringen. So viel wir nun gerade der Objecte zur Synthesis im gegebenen Falle bedürfen, so viele machen dann die relative oder comparative Allheit aus, die, so bald wir nur wollen, jeder Zahl gleich ist. Daß aber aus dieser comparativen oder relativen Allheit nie eine absolute werden kann, ist einleuchtend. Das Absolute ist kein Viel und kein Wenig. Es ist gar kein Quantum. Wäre es ein Quantum, so müßte es sich, wenn auch nur in Gedanken, vermehren und vermindern lassen. Das Absolute aber, auch nur in Gedanken, vermehren oder vermindern, heißt: aufhören, zu denken; denn nur das, über welches hinaus gar nichts denkbar ist, ist das Absolute. — Diese Bemerkungen lassen sich auch als Vorrede zu dem transscendentalen Schlußkapitel ansehen, dem wir uns nun bis auf den letzten Schritt genähert haben.

Um der Vollständigkeit des Systems willen müssen wir aber auch noch der in der Kantischen Schule so genannten Kategorien der Qualität erwähnen. Sie sind ganz denen der Quantität analog. Auch sie beruhen auf der Verdoppelung der Gedankenverhältnisse

durch die Unterscheidung gedachter Objecte überhaupt von sinnlich gedachten. Als intellectuelle Bestimmungen sinnlicher Objecte denken wir nothwendige Verhältnisse dieser Objecte zu dem denkenden Subjecte. Unter diesen ist die erste die Bestimmung des sinnlichen Objects, als eines solchen, seiner sinnlichen, d. i.: in der Perception, nicht als Ding an sich und auch nicht als Gedankending oder einfache Substanz, vorhandenen Wirklichkeit. Dies ist die in der Kantischen Tafel, vermuthlich in der Verlegenheit, eine schicklichere Benennung zu finden, vorzugsweise so genannte Realität eigentlich das sinnliche Etwas oder die Realität der Empfindung. In der Anwendung coincidirt diese Realität mit der Wirklichkeit überhaupt. Der Mangel sinnlicher Wirklichkeit ist das sinnliche Nichts, z. B. im Begriffe des Schattens, der Kälte u. s. w. Dieses sinnliche Nichts setzt aber den Begriff des absoluten Nichts voraus, das schon in dem reinen Gedanken oder der Abstraction überhaupt enthalten ist und unmittelbar mit der primitiven Möglichkeit aus dem Ideal-Princip theoretisch entspringt; denn eben darin besteht die primitive Möglichkeit, daß wir nach Gefallen alles Wirkliche in Ge-

danken aufheben, also Alles auf Nichts reduciren können. *)

Zwischen dem sinnlichen Etwas und Nichts liegt als Begriff in der Mitte das Unbestimmte, d. i.: etwas, worüber wir nicht entscheiden, wiefern, — denn in irgend einer Bestimmung muß es seyn, — es Etwas oder Nichts ist. Wenden wir auf dieses Unbestimmte, — und am Ende ist die sinnliche Realität immer in mehrern Rücksichten unbestimmt, — durch eine neue Combination der Denkformen den Begriff der

*) Diese Speculation mag denn auch wohl den Religionsstifter Fo zu dem erhabenen Dogma veranlaßt haben, das er sterbend als die heiligste Wahrheit seinen Schülern hinterlassen haben soll. Der Grund aller Dinge ist Nichts; soll das Testament des Fo gewesen seyn. Wir lachen darüber, wie über die Zahlen-Metaphysik des Pythagoras, und haben freylich gut Lachen, da unsre Philosophie durch so viele Philosophien vorbereitet ist. Aber man denke sich in die Lage eines philosophirenden Geistes, der den Widerstreit der Möglichkeit und Nothwendigkeit entdeckte und sich in seine Entdeckung noch nicht zu finden wußte. Wenn der Grund des Wissens mit dem Princip des Denkens einerley ist, so müssen wir mit Fo sagen: Der Grund aller Dinge, (im Denken nämlich,) ist Nichts.

Quantität an, so entsteht der Begriff der Gradation, der in der Kantischen Vernunft-Kritik vortrefflich erläutert, wenn gleich nicht deutlich auf die Kategorie der sinnlichen Unbestimmtheit zurück geführt ist.

* * *

So hätten wir denn einen neuen Versuch gewagt, die von den Kantianern immer wiederhohlte und vertheidigte und von den Anti-Kantianern immer angefochtene Tafel der Kategorien im Geiste unsrer Apodictik darzustellen. Ob sie in dieser Darstellung noch die ächte Kantische Tafel ist, ist eine historische Frage, deren Beantwortung nicht hierher gehört. Das Resultat des Systems der Kategorien nach unsrer Exposition ist eine Bestätigung, nicht ein erster Beweis der Wahrheit, daß aus dem Denken nie ein Wissen entspringt; mit andern Worten: daß Denken nichts weiter ist als eine bestimmte Modification des als zuverlässig schon voraus gesetzten Wissens. Der Beweis dieser Wahrheit ist im Kapitel von der Intelligenz geführt worden. Denken heißt: die durch das absolute Real-Princip anerkannten Objecte auf das Ideal-Princip oder den rei-

nen Gedanken, der mit dem logischen Ich Eins ist, reduciren. Die Gesetze dieser Reduction sind die Kategorien. Nun läßt sich die absolute Realität, ohne deren Selbstanerkennung die Objecte Hirngespinste sind, diese Reduction auf das Ideal-Princip so wenig gefallen, daß unser Denken sich selbst vernichtet, so bald wir eine solche Reduction versuchen. Nur durch die Beziehung des einfachen Ideal-Princips auf einen mannigfaltigen Stoff entsteht Synthesis. Das Absolute aber ist ohne alle Mannigfaltigkeit und überhaupt durch kein Prädicat bestimmbar. Die Mannigfaltigkeit beruht einzig und allein auf der Perception und Phantasie. Sie ist deßwegen nie in zwey Augenblicken dieselbe. Sie kommt, verschwindet und wechselt unablässig, so wie die Zeit die Reihe der Vorstellungen mit sich fortreißt. Selbst die Mannigfaltigkeit der Begriffe gehört, wie schon in der logischen Apodictik gezeigt werden konnte, ursprünglich der Sinnlichkeit an; denn alle Begriffe sind als Begriffe, d. i. sofern sie aus dem reinen Denken entspringen, durch dasselbe Merkmahl der Einfachheit bestimmt, also eigentlich als Begriffe gar nicht von einander zu unterscheiden. Als den Grund der Mannigfaltigkeit den-

ken wir nun die absolute Realität. Diese setzen wir durch absolute Urtheilskraft als nothwendig voraus, wenn wir den reinen Gedanken als ein Urtheil ergreifen und das Ideal-Princip als logisches Formal-Princip unsrer Wissenschaft anerkennen. Den Grund der Mannigfaltigkeit, oder, was dasselbe sagt, den Grund der Erfahrung, in Begriffen beurtheilen wollen, heißt: dasjenige durch Synthesis, also als etwas Mannigfaltiges, bestimmen wollen, was zur Möglichkeit einer solchen Bestimmung immer voraus gesetzt werden muß.

Unabhängig von der Deduction der Kategorien in der Kantischen Vernunft-Kritik, die immerhin entweder im Geiste unsrer Apodictik gedacht und ausgeführt, oder, wie unsre neuesten Idealisten wollen, nur auf einen neuen Idealismus angelegt seyn mag, dem unsre Apodictik geradezu widerspricht, fließen aus der transscendentalen Analyse unsrer Intelligenz und ihrer Kategorien nach der Idee des absoluten Real-Princips unter andern diese Wahrheiten:

Erstens. So gewiß das Ich das Princip alles Denkens ist, so gewiß ist es nicht das absolute Princip des Wissens; denn es entspringt, rein-

theoretisch bestimmt, mit dem Denken, ohne daß wir begreifen, wie, und gibt als reines Ideal-Principium, oder, was dasselbe sagt, als Princip der absoluten Möglichkeit, durchaus keine Basis der Wirklichkeit, die es vielmehr, um als absolutes Subject sich selbst zu denken, voraus setzt, wie denn auch alles übrige Denken nichts anderes als ein endloses Voraussetzen ist.

Zweytens. So gewiß die absolute Realität, in der sich das Subject mit allen seinen Objecten verliert, durch Denken nie erreicht werden kann, indem sie vielmehr, denkbar nur durch Voraussetzung, nicht anders als in der absoluten Urtheilskraft anerkannt wird, wo der Unterschied zwischen Seyn und Wissen verschwindet: so gewiß ist eine Metaphysik als Wissenschaft der absoluten Realität in Grundsätzen nach dem Princip der Möglichkeit, d. i.: nach dem Ideal-Princip, eine sich selbst widerlegende Verirrung des menschlichen Tiefsinnes.

Eilftes Kapitel.

Beschluß der transscendentalen Apodictik.

Von der systematischen Ausführung der Idee des Wissens in ihren nothwendigen Bestimmungen durch Sinn und Verstand kehren wir zu dem Standpunete um, von dem wir ausgingen. Wir ergreifen eben diese Idee des Wissens, so wie sie auch vor der systematischen Ausführung unmittelbar durch sich selbst verstanden werden muß, wenn sie überall verstanden werden soll.

Wir haben den Unterschied zwischen Sinn und Vernunft, sofern die Vernunft als ein Princip des Wissens angesehen wird, dadurch aufgehoben, daß wir beyde, den Sinn und die Vernunft, auf dasselbe absolute Real-Princip zurück führten, ohne welches wir so wenig wüßten, daß wir vernünftig sind, als, daß wir empfinden. So haben wir rein-theoretisch den Skepticismus in das Dilemma geführt, wo er entweder das absolute Real-Princip läugnen, oder mit unsern indirecten Schlüssen auch unser System zugeben muß. Läugnet er das absolute Real-Princip,

so läugnet er, wie wir gefunden haben, zugleich den Grund seines Läugnens. Die Widerlegung des vernünftigen, d. i.: nicht mit Widersinn und Widerspruch zufriedenen, Skepticismus ist der reine Gewinn der transscendentalen Apodictik.

Wenn nun aber nach einer Philosophie gefragt wird, bey der sich unser Bewußtseyn beruhigen kann, so ist keine Lehre trostloser und selbst der moralischen Forderung unser selbst kränkender widerstreitend, als das Resultat der transscendentalen Apodictik. Deßwegen wandte sich auch vermuthlich mancher wohlgesinnte Zweifler unwillig von ihr weg und verlor über Machtsprüchen, durch die er sein Ich retten wollte, den Faden des Zusammenhanges zwischen der Theorie und Praxis. Die transscendentale Apodictik ist reine Theorie. Selbst der practischen Formeln, z. B. der Ausdrücke: Thätigkeit des Verstandes, Handlung des Denkens, u. s. w., muß sie sich geflissentlich enthalten. Als reine Theorie, bey der wir ganz vergessen müssen, daß wir practische Wesen sind, wollen denn auch die Resultate der transscendentalen Apodictik verstanden seyn.

Erstens. Wir können nicht bezweifeln, daß wir bey aller Beurtheilung der Objecte unsre eigne Realität immer voraus setzen. Alles Wissen ist Beziehung des Subjects auf Objecte. Nun können wir in der Abstraction jedes besonders gegebene Object aufheben, ohne uns, als das erkennende Subject, mit aufzuheben. Also setzen wir getrost unser eignes Seyn dem Seyn der Objecte voraus, und haben ganz Recht, wenn wir damit nichts weiter als eine zulässige Regulirung unsrer Begriffe in Gedanken haben.

Fragen wir aber nach dem Ursprunge unsrer Begriffe, um uns, als erkennende Wesen, den erkannten Dingen apodictisch entgegen zu stellen, so ist keine Theorie vermögend, uns zu dieser Entgegenstellung zu berechtigen. Alle Begriffe verlieren sich in der absoluten Realität. Diese läugnen oder bezweifeln, heißt: das Läugnen und Zweifeln selbst aufheben. Warum wir sie aber nicht läugnen oder nur vernünftig bezweifeln können, davon wissen wir durchaus nichts; denn das Princip alles Wissens, das ist: die absolute Urtheilskraft, ist zugleich das absolute Real-Princip, so daß wir sagen dürfen: Die absolute Realität erkennt in uns sich selbst an. Wie; — da-

von begreifen wir nichts, weil wir nur durch das absolute Real-Princip überall etwas begreifen

„Aber so erkenne ich denn doch mich selbst an," sagt der Idealist, „und im Grunde bloß mich selbst; denn die absolute Urtheilskraft ist ja meine Kraft. Sie ist ja in mir. Ich bin es, der urtheilt." — Wir antworten: Weißt du auch, was du sagst? Du sprichst, der logischen Voraussetzung des Ich vor dem Etwas gemäß, sehr richtig. Bedenkst du denn aber nicht die transscendentale Nothwendigkeit der entgegen gesetzten Voraussetzung des Etwas vor dem Ich? Du setzest billig Dich als Subject jedem besonders gegebenen Objecte voraus. Weißt du denn aber nicht, daß du selbst, als Subject gedacht, nur in so fern Subject bist, als dir gegen über ein Object überhaupt steht? Du setzest logisch Dich = x. Willst du aber diesem x eine rein-theoretische Bedeutung geben, so mußt du fürs erste nicht von deinen Kräften sprechen; denn um dich als ein mit Kräften begabtes Wesen zu denken, mußt du dich zuerst als ein Wesen denken. Du mußt wissen, daß du bist, wenn du denken willst, daß du etwas thust. Dein Thun mag mit deinem Seyn immerhin einerley seyn:

aber daß Thun und Seyn überhaupt und im Begriffe einerley sind, und daß Du, als Wesen, nicht mit dem Ganzen identisch bist, wirst du doch nicht behaupten, ohne es zu beweisen. Du wirst es aber in Ewigkeit nicht beweisen; denn alle Beweise verfolgen in Begriffen das überall Vorausgesetzte. Verfolgen sie es bloß in Begriffen, so erreichen sie es nie; so verlieren sie sich in der Idee des Absoluten, oder, was dasselbe sagt, im Logisch-Unendlichen. Erkennen wir aber das Absolute als Realität an, so haben wir zwar einen Grund der Gründe, einen letzten Grund und Beweisgrund, ein Fundament alles Wissens, aber nicht den geringsten Grund zur Anerkennung des besonders gedachten Ich mit inwohnenden Kräften. Das absolute Real-Princip ist in uns, sofern wir unser Seyn dem Seyn der Objecte entgegen stellen. Aber indem wir so verfahren, erkennen wir die Objecte mit uns zugleich an, und jeder Schluß, durch den wir uns über dieses gemeinschaftliche Anerkennen unser selbst und der Objecte erheben wollen, ist ein grundloser Schluß.

Sofern wir nun nach Belieben auch von den Objecten anfangen und sie uns entgegen stellen können,

ist das absolute Real=Princip auch außer uns, und erscheint uns, wie man es sich nur zu oft vorgestellt hat, als ob es durch seinen Einfluß auf uns das Urtheil bewirkte. Die wahre Urtheilskraft ist dann die äußere Kraft, die uns zum Urtheilen nöthigt, das von uns nur angenommen wird. Das Subject erscheint dann als leidend.

Aber wozu noch ein Mahl dieses Spiel mit dem, was an sich nichts ist? Das Subject wird nur durch das Object und das Object nur durch das Subject in der absoluten Reflexion gefunden. Die absolute Realität, die nicht auf einer Entgegensetzung beruht, sondern aller Entgegensetzung zum Grunde liegt, ist das Subject mit dem Objecte. Beyde sind Eine Realität, die, so paradox es dem Idealisten klingen mag, sich selbst anerkennt. Die absolute Reflexion ist die Natur der absoluten Realität. Auf dieser Natur beruht das Subject als etwas von dem Objecte Verschiedenes; das heißt: es gibt ein Wissen.

„Aber woher weißt du denn dieses Alles?“ fragt nun wieder der Idealist. „Kannst du denn nun auf Ein Mahl durch das Wissen dich über das Wissen erheben?“ — Wir antworten: Wer sich über das Wis=

sen erhebt, ist der Idealist, der das Subject darstellt als den Grund der Objecte; wir aber, die wir uns nicht über das Wissen erheben, lassen es bey der Wechselbestimmung zwischen Subject und Object bewenden. Wir bekennen, daß wir von dieser Wechselbestimmung nichts verstehen, weil wir nur durch sie etwas verstehen. Aber eben deßwegen erlauben wir uns, wenn wir das Absolute als Etwas denken, keine absolute Trennung dessen, was nur vereinigt die Anerkennung der absoluten Realität enthält. Ueberzeugt, daß wir ohne absolute Realität überall nichts wüßten, gehen wir über diese Ueberzeugung nicht hinaus; und weil wir nicht über sie hinaus gehen, erlauben wir uns nicht, sie zu halbiren, weder wie die autothetischen Metaphysiker und Idealisten, die die eine Hälfte zur Schöpferinn der andern machen, noch wie die heterothetischen Metaphysiker und Logiko-Realisten, die entweder die eine Hälfte in die andere einfließen lassen, und so beyde Hälften zusammen setzen, oder gar zu einer prästabilirten Harmonie ihre Zuflucht nehmen, als ob sie vor der Entstehung des Wissens etwas von sich besonders und von der Welt besonders wüßten.

Also nicht metaphysische Vermessenheit, sondern das transscendentale Anerkennen der Begrenzung alles Wissens durch das Wissen selbst, oder, was dasselbe sagt, unsre absolute Unwissenheit in Allem, was sich nur irgend als metaphysisch denken läßt, nöthigt uns, die eine, auf sich selbst beruhende und absolut-unbegreifliche Realität als den Grund aller Gründe auf sich selbst beruhen zu lassen und nicht begreifen zu wollen. Wer Subject und Object, die beyde Ein letzter Grund des Wissens sind, in zwey letzte Gründe zerlegt, und aus einem von beyden allein oder durch einen Einfluß beyder auf einander das Wissen demonstriren will, der ist der Mann, von dem wir wohl lernen möchten, wie er es anfängt, aus dem Fenster seines Hauses die Schwelle zu legen, die immer schon liegen muß, wenn er aus dem Fenster sehen will. Unsre Philosophie erkennt überhaupt keine absolute Real-Demonstration an. Nur durch indirecte Demonstration führte sie uns auf den Punct, wo wir zu allen Schlüssen ein Princip durch sich selbst finden mußten.

Zweytens. Wenn das transscendentale Subject, als etwas von den Objecten Getrenntes gedacht,

Nichts ist, so ist noch weniger das logische Subject oder das Ich in theoretischer Bedeutung Etwas oder gar der Grund aller Gründe. Der Idealist sieht freylich selbst über den für die Philosophie entscheidenden Unterschied zwischen dem Subjecte oder erkennenden Wesen überhaupt und dem einfachen Subjecte oder Ich hinaus. Ihm gilt Alles für ein Ich, was denkt und erkennt, als ob Denken und Erkennen einerley wären, und als ob es auch in der thierisch erkennenden Natur ein Ich gäbe. Unsre Apodictik läßt sich den Unterschied zwischen Denken und Wissen in keiner Bedeutung rauben. Das Wissen erklärt sie direct aus dem absoluten Real-Princip. Das Ich aber hat sie uns als das Ideal-Princip kennen gelehrt, in dem durchaus keine Wirklichkeit ist, als sofern durch den reinen Gedanken das als Real-Princip voraus gesetzte Subject als denkendes Subject weiß, daß es denkt, und dadurch, daß es etwas weiß. Aus dem Ich als Ich ist für die theoretische Philosophie durchaus nichts zu machen. Es ist ein Gedankending, das mit dem Denken und durch das Denken entsteht und vor der rein-theoretischen Kritik in das Nichts zurück fällt, aus dem es, niemand begreift, wie, als

Princip der unendlichen Möglichkeit oder der Abstraction von aller Wirklichkeit hervor gegangen ist. Das Ich legt also, wenn wir es recht verstehen, dem Dogma der Einen Realität, das uns als Resultat der Anerkennung unsrer absoluten Unwissenheit übrig blieb, nicht das geringste Hinderniß in den Weg. Nur wenn wir fragen: „Wie kann denn aber die absolute Realität als von sich selbst abstrahirend gedacht werden?“ geht uns ein neues Licht auf. Das ist dann aber kein Licht der reinen Theorie. *)

Drittens. Sehen wir noch ein Mahl auf die Verwandtschaft des absoluten Real-Princips mit den relativen Real-Principien der Sinnlichkeit zurück,

*) Was das theoretische Ich nach dem Kantischen Systeme ist, kann man deutlich genug aus der Kritik der reinen Vernunft, im Abschnitte von den Paralogismen der reinen Vernunft, lernen. Da wird das Ich, das man sonst Seele nannte und aus dessen logischer Einfachheit man Unsterblichkeit demonstrirte, gar nur mit einem grammaticalischen Nahmen ein bloßer Singular genannt. Wie ist es nun möglich, ein System, das theoretisch von der Thätigkeit, also der practischen Realität des Ich ausgeht, für einverstanden mit der Kantischen Kritik zu halten?

so entdecken wir deutlich die Sinnlichkeit als den einzigen Grund der Pluralität der Objecte. Unser Wissen fängt sinnlich mit Perceptionen an. Aber die Perception ist kein absolutes Real-Princip. Wenn sie das wäre, so wären unsre sinnlichen Vorstellungen wirkliche Dinge, und der Begriff der Vorstellung höbe sich selbst auf. Zur Möglichkeit der Perception wird also das absolute Real-Princip vorausgesetzt. Erst nachdem dieses durch absolute Reflexion und Determination sich selbst subjectiv und objectiv anerkannt hat, entdeckt sich die Vorstellung als das Band zwischen Subject und Object, und unter den Vorstellungen erscheinen als relative Wissens-Principien die Perceptionen. Mit ihnen fängt unser Wissen in so fern an, als es Mannigfaltigkeit der Objecte erfordert, um ein Wissen wie das unsre zu werden. Wo findet sich denn aber die Mannigfaltigkeit? Nirgends als in der Vorstellung. Indem wir uns als Seelen voraus setzen, werden wir von dem Etwas, das wir unsrer Realität entgegen setzen, afficirt, bald so, bald anders, und in demselben Augenblicke so und anders zugleich. Was das im realistischen Sinne heißt: afficirt

werden? davon verstehen wir nicht das Geringste. Wir drücken bloß unser Gefühl aus. So lange wir aber nicht Gefühl mit Realität verwechseln und nicht die Vorstellung zum Range eines Dinges an sich erheben, suchen wir vergebens nach einer metaphysischen Pluralität der Dinge. Was wir verschiedene Dinge nennen, ist die Verschiedenheit unsrer Perceptionen. Wir erkennen sinnlich das in der absoluten Reflexion gegebene Object als ein mannigfaltiges Object; aber wir erkennen keine Mehrheit von Objecten.

Die Natur ist ein absolutes Ganzes. Was wir in diesem absoluten Ganzen ein relatives Ganzes nennen wollen, hängt großen Theils von uns selbst ab. Wir vereinigen nur gewöhnlich als Theile Eines Dinges das zunächst Verbundene. Wir nennen einen Baum mit Wurzel, Stamm und Zweigen ein Ganzes, und als solches ein besonderes Ding. Zerfällen wir ihn aber in Wurzel, Stamm und Zweige, so haben wir, wie schon die Verschiedenheit der Begriffe sagt, so viel besondere Dinge. Oder nehmen wir gar ein unorganisches Natur-Product, z. B. einen Stein, so hängt es bloß von uns ab, ihn in unzählige Steine

zu verwandeln, wenn es uns nur nicht an Kraft und an Instrumenten fehlt. Mehrere Steine, gehörig zusammen gefügt, sind dann wieder Ein Haus, Eine Pyramyde, u. s. w. Mehrere Bäume sind Ein Wald. Am Ende hängt alles Irdische zusammen durch die Erde, zu der es gehört, und der Erd-Planet hängt wieder, da leerer Raum in der Wirklichkeit nicht Statt finden kann, zusammen mit dem ganzen sinnlichen Weltall. Mit Einem Worte: die äußere Natur ist Ein Ganzes, das wir in der Vorstellung nach Gefallen in mehrere Körper zertheilen können, ohne jemahls eine innere Pluralität der Dinge zu entdecken.

Für die Erfahrung ist es gänzlich einerley, ob wir eine Verschiedenheit der Objecte oder eine Verschiedenheit der Eigenschaften Eines und desselben Objects wahrzunehmen glauben. Für die Transscendental-Philosophie aber ist es nicht einerley, ob man das absolute Object multiplicirt oder nicht. Wer eine transscendentale Mehrheit der Dinge voraus setzt, hat gut multipliciren. Aber Eins mit Eins multiplicirt, bleibt immer nur Eins. Nun steht dem Subjecte in der absoluten Reflexion nichts entgegen als ein Object überhaupt. Eine metaphysische

Mehrheit der Objecte zu behaupten, haben wir so wenig Grund, daß wir nicht einmahl die Einheit irgend eines metaphysischen Objects arithmetisch zu denken berechtigt sind. Die arithmetische Einheit, durch deren Wiederhohlung in der Synthesis eine Vielheit entsteht, ist ein bloßer Begriff, den wir, nach Gefallen, jeder gegebenen Masse von sinnlicher Mannigfaltigkeit in Gedanken mittheilen oder entziehen können; denn kein Ding in der ganzen äußern Welt ist seiner Natur nach Ein Ding. Also nicht, um dem absoluten Objecte eine arithmetische Einheit zu ertheilen, sondern um es überhaupt nicht arithmetisch zu beurtheilen, weil alle arithmetische Begriffe, wenn wir sie anwenden, schon Mannigfaltigkeit voraus setzen, erklären wir, nach der Idee des absoluten Real-Princips, die Mehrheit der Objecte für sinnliche Vorstellungsart, die der absoluten Realität, die immer als Eine und dieselbe einzig und allein auf sich selbst beruht, durchaus kein Hinderniß in den Weg legt.

Viertens. Daß wir eine absolute Mehrheit von Dingen eben so wenig durch den Verstand als durch die Sinne finden, bedarf kaum noch eines Be-

weises; denn die idealische Vervielfältigung des Subjects im Denken betrifft nur die Möglichkeit des Denkens, aber nicht das Fundament des Wissens. Der Verstand regulirt alle Vorstellungen nach dem Ideal-Princip oder dem einfachen Ich. Alle Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Begriffe beruht auf der Verschiedenheit ihrer Merkmahle, die wieder auf Perception und Phantasie beruhen. Der reine Gedanke enthält durchaus keine Mannigfaltigkeit. Alles dies ist schon oben ausführlich dargethan. Das Eins und Alles in den Begriffen ist nichts weiter als Begriff, und zwar der reine Begriff des Denkens selbst. Das Logisch-Eine ist das Ich. Dieses will denkend in sich die Mannigfaltigkeit der Objecte aufnehmen. Könnte es dieses in der That, so würde es aufhören, Ich zu seyn. Es denkt also die Mannigfaltigkeit, in Begriffen vereinfacht, als Vielheit. Die unbestimmte Vielheit zu bestimmen, dient die Wiederhohlung der Einheit zum Princip; und es entstehen Zahlen. Weil aber unter den Zahlen keine die größte ist, so bleibt es dem Verstande überlassen, ob er durch einen Machtspruch, den wir im Begriffe der Allheit

denken, irgend eine Zahl als die höchste, oder statt dessen das Unendliche denken will. Im ersten Falle entsteht die Kategorie, die, nach Belieben, auf jede gegebene Größe anwendbar ist. Selbst die Einheit ist, wenn wir in Brüchen rechnen, eine Allheit der ins Unendliche möglichen Theile. Deßwegen ist denn auch diese Allheit bloß relativ, oder, nach Kantischer Terminologie, comparativ. Absolute Allheit ist nichts anderes als Unendlichkeit; denn wäre sie durch eine Zahl auszudrücken, so wäre sie nicht absolute Allheit, weil keine Zahl absolut, d. i.: die höchste ist. Es widerspricht sich, das Absolute als eine gegebene Größe ausrechnen und messen wollen. Aber wir achten gewöhnlich nicht auf diesen Widerspruch, wenn wir vergessen, daß alle Vielheit nur durch Anwendung des Verstandes auf die Mannigfaltigkeit der Perceptionen, und keinesweges durch Erkenntniß einer Mannigfaltigkeit von in sich wirklichen Dingen entsteht. Mit dem Maaßstabe der Sinnlichkeit wollen wir die absolute Realität ermessen, erträumen eine innere und doch mathematisch-denkbare Allheit der Dinge oder Wesen, und versinken zuletzt unter der Last unsrer Einbildungen,

zuweilen, wie Plato, mit den herrlichsten Denk-Talenten, in unendliche Thorheit. *)

* * *

Was ist denn also, — damit wir nicht ohne Noth den Faden länger spinnen, der uns durch das ganze

*) Wenn man den Parmenides des Plato lies't, wo diese unendliche Thorheit zur Genüge abgehandelt ist, darf man wohl mit Leibnitz darüber urtheilen: „*Admiranda ratiocinatur.*“ Aber unsre Bewunderung löset sich in Mitleid auf, wenn wir zuletzt in der immer bewundernswürdigen Argumentation nichts als eine logische Grille entdecken. Was Plato selbst ein Mahl bey einer andern Gelegenheit im Philebus sagt: Das Viele ist Eins, und das Eine ist Vieles, (nämlich im Verstande, sofern es bloß gedacht wird,) löset den Knoten mit wenig Worten. Aber Plato sah die logische Allgemeinheit, (τὰ καθόλου,) für eine metaphysische an, und erbauete seine Welt als absolute Realität, (ὄντως ὄν,) aus allgemeinen Begriffen. — Und doch kann man die absolute Einheit nicht besser fassen, als sie Plato, wenn gleich, um dagegen zu disputiren, selbst im Parmenides faßt, wenn er sagt: „Das Absolut-Eine ist unnennbar; durch keinen Grund bestimmbar. Es gilt von ihm kein Gefühl, keine Wissenschaft, keine Meinung.“ *Opp.*, Edit. Bipont., Tom. X, p. 104.

Labyrinth der speculativen Vernunft geleitet hat, — was ist das reine Resultat der transscendentalen Apodictik? Es ist negativer Spinozismus.

Auch mir sey es vergönnt, die Asche des Mannes zu ehren, der, gleich achtungswürdig als Mensch und als unerschrockener Wahrheitsfreund, sich durch den schmählichen Nahmen eines Atheisten nicht abhalten ließ, sein System zu Ende zu führen. Spinoza war kein Original-Denker. Sein System ist durchgeführter Cartesianismus. Nur sofern es dieses ist, unterscheidet es sich von dem Systeme der alten *Eleatiker*, die ohne Zweifel auch ganze Männer waren, und wohl Ursache hatten, den Arbeiten der Disputatoren, die gegen sie aus Begriffen argumentirten, lächelnd zuzusehen. „Es gibt überall nur Ein Wesen", sagte der Eleatiker. Dasselbe sagt Spinoza. „Das Eine Wesen ist Gott", setzte Spinoza hinzu als ein consequenter Cartesianer. So wie nun die Sachen von beyden Seiten gestellt sind, ist von den Eleatikern, selbst aus den wenigen Fragmenten, die ihre Ideen enthalten, mehr zu lernen, als von Spinoza: denn die Unmöglichkeit einer directen Demonstration der absoluten Realität aus Begriffen ist schon in der logi-

schen Apodictik bewiesen, und auf einer solchen Demonstration ruht das ganze Lehrgebäude des Spinoza. Weil aber Spinoza am bestimmtesten die Wahrheit ausgedrückt hat, daß die einzelnen Dinge, die wir empfinden und wahrnehmen, nichts anderes als Körper, (sinnliche und nach Belieben in mehrere einzelne Dinge zerlegbare Phänomene,) und Vorstellungsarten sind; so können wir das Resultat der transscendentalen Apodictik, die dasselbe lehrt, Spinozismus nennen, wie wir das Resultat der logischen Apodictik, um des Pyrrhonischen Diallelus willen, Pyrrhonismus nannten. So wie aber der logische Pyrrhonismus der Apodictik bloß logisch ausfiel und dem transscendentalen Spinozismus nur zur Einleitung diente: so fällt auch unser Spinozismus bloß transscendental aus und dient der practischen Philosophie nur zur Einleitung, wie das folgende Buch lehrt. *)

Der transscendentale Spinozismus der Apodictik ist ein negativer Spinozismus. Man würde ihn

*) Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos nec sentimus, nec percipimus, sagt Spinoza in der Ethik, *Opp. posth.*, Part. I, p. 42.

durchaus mißverstehen, wenn man ihn für etwas mehr hielte. Er entspringt nicht aus metaphysischer Einsicht, sondern aus der Anerkennung des absoluten Unvermögens der Vernunft, den letzten Grund aller Urtheile den Bedingungen eines Urtheils zu unterwerfen. Metaphysische Einsicht widerspricht, nach unsrer Apodictik, sich selbst: denn sofern unsre Einsicht auf Perceptionen beruht, ist sie bloß sinnlich; sofern sie auf Begriffen, und durch diese zuletzt auf dem Ideal-Princip beruht, ist sie bloßer Gedanke ohne Wissenschaft. Durch die Vereinigung der Sinnlichkeit mit der Vernunft entspringt das Wissen der Intelligenz, d. i.: das Wissen, daß wir etwas wissen, aber nichts weiter. Das absolute Real-Princip, auf dem alles Wissen beruht, liegt der Vernunft so wohl als der Sinnlichkeit zum Grunde. Das apodictische Real-Urtheil: „Es ist"; nämlich Etwas, wie wir ohne Noth hinzu setzen, ist, seinem apodictischen Inhalte nach, durchaus ohne alle Form; denn es ist auch der Grund jeder Form, und wird voraus gesetzt zur Möglichkeit, d. i.: Denkbarkeit, der Form. Alle unsre Beurtheilungen, als Bestimmungen eines Objects durch seine Merkmahle, sind an die Formen der Sinnlichkeit

und des Verstandes gebunden. Das Absolute aber, das durch kein Merkmahl erkannt und in keiner Form beurtheilbar ist, ist überhaupt nicht beurtheilbar. Also ist es auch in Begriffen nicht anders als negativ ein Gegenstand der transscendentalen Speculation. Wir können die Schranken der Sinnlichkeit und des Verstandes nicht überspringen. Eben deßwegen aber dürfen wir auch nicht den Grund der Sinnlichkeit und des Verstandes innerhalb dieser Schranken aufsuchen wollen, wenn wir anders nicht Lust haben, uns mit Einbildungen zu unterhalten, die sich selbst widersprechen.

Das Absolute ist Eins, sagt der Verstand, in Ermangelung eines bessern Ausdrucks, indem er erstens die Form der Sinnlichkeit durch Begriffe bezeichnet. Die äußere Sinnenwelt ist eine Vielheit von Körpern. Durch das Gesetz des Raums wird die Mannigfaltigkeit der Perceptionen in der Sphäre des äußern Sinnes geometrischen Umrissen unterworfen. Da haben wir denn Körper in der mehrern Zahl; und zwar so viel wir wollen: denn wir können die großen Körper in kleine zerfällen und zu größern zusammen setzen, nach Belieben, jeden Theil des willkührlichen

Ganzen wieder als ein Ganzes denken. Der Metaphysiker überträgt diese sinnliche Vielheit in die absolute, und fängt auch da an, wo nicht zu messen, doch wenigstens zu zählen. Nun kommen die Dinge an sich, von denen noch kein Sterblicher etwas vernommen hat, in der Phantasie mathematisch zum Vorscheine, und heißen Atome. So entspann sich die Metaphysik Epicurs durch die Verwechselung der sinnlichen Vielheit mit dem Absoluten. Nach unsrer Apodictik sind Atome, als Dinge an sich gedacht, Undinge. Aber eben deßwegen müssen wir die absolute Realität auch nicht in Theile zersetzen und diese, als ob sie Körper oder Perceptionen wären, zu zählen versuchen.

Das Absolute ist Eins, sagt der Verstand wieder, indem er zweytens seine eigne Form bezeichnet. Wer eine Mehrheit in der absoluten Realität aus Begriffen darthun will, verkennt die Schranken der Wissenschaft noch mehr, als wer von sinnlichen Vorstellungen ausgeht: denn das Ideal-Princip des reinen Gedankens ist eben so wohl ohne Mannigfaltigkeit wie das Real-Princip, und ist über dies, sofern es dem Real-Princip entgegen steht, Nichts. Unsre

Begriffe sind verschieden; aber nicht als Begriffe. Nur der Inhalt jedes Begriffs trennt Begriffe von Begriffen; und dieser Inhalt hängt von der Perception, wäre es auch nur von der Perception im innersten Sinne oder Gemüthe, ab. Die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Begriffe verlieren sich also in die Sinnlichkeit. Erst nachdem wir die Dinge sinnlich getrennt und die Mehrheit anschaulich gefaßt haben, fassen wir das anschauliche Object als ein gedachtes im Verstande auf und denken es als Substanz. Da kommen denn die Dinge an sich auf die zweyte Manier, logisch, zum Vorscheine und heißen, nach Leibnitz, Monaden. Aber auch in diesem intellectuellen Spiele der Phantasie, so meisterhaft es Leibnitz gespielt hat, ist keine Realität, so weit menschliche Einsicht reicht.

Dinge an sich, in der mehrern Zahl, sind also nach der transscendentalen Apodictik Undinge, sie mögen als Atome oder als Monaden gedacht werden. Wer Dinge an sich als Realität den Erscheinungen vorstellt, ist unvermeidlich entweder ein Epicureer oder ein Leibnitzianer; denn nur durch sinnliche oder durch

intellectuelle Täuschung ist eine Mehrheit in der absoluten Realität denkbar.

Aber freylich ist positiver Spinozismus oder die Demonstration der Einheit der absoluten Realität aus Gedankenformeln und Definitionen der Substantialität auch nichts mehr als ein metaphysischer Traum. Der positive Spinozismus ist so unerweislich wie der Leibnitzianismus, und beyde gründen sich auf einen transscendentalen Mißbrauch der Logik. Den Leibnitzianismus durch den Spinozismus, oder diesen durch jenen widerlegen wollen, heißt: Drachen durch Riesen besiegen lassen, die beyde nur in der Fabelwelt zu Hause sind.

Wäre die Philosophie auf dem Wege fortgeschritten, den ihr Xenophanes und die Eleatische Schule überhaupt gebahnt hatten, so wäre der seltsame Streit über die Dinge an sich vielleicht schon vor zwey tausend Jahren abgethan worden. Aber Plato und Aristoteles veranlaßten aufs neue den unbrauchbaren Gedankentraum: jener, indem er die Erfahrung überfliegen; und dieser, indem er sie aus sich selbst erklären wollte. Doch ist in der Platonischen Ideen-Lehre, wenn sie nur practisch verstanden wird, noch immer mehr philosophischer Geist, als in den Kategorien des

Aristoteles, der die Eleatiker durch die Begriffe: Wie viel und Was, widerlegen wollte. *)

Und ist denn nicht am Ende der negative Spinozismus auch das wahre Resultat der Kantischen Vernunft-Kritik? Eine Menge Stimmen wird rufen: „Behüte der Himmel!“ Aber man finde doch in der ganzen Kritik der reinen Vernunft nur einen Schatten von Beweis für eine Mehrheit von Dingen an sich!

Der erste Theil der Kantischen Kritik bedarf zu seiner Gültigkeit nichts weiter als die relative Wirklichkeit der Erfahrung. Diese mit ihrer unbezweifelbaren Mannigfaltigkeit zum Grunde gelegt, wird gelehrt, daß wir von Dingen an sich nichts wissen. Der zweyte

*) Aristoteles selbst nennt Begriffe τι κατὰ τινὸς. Man kann sich nicht besser ausdrücken. Aber wie konnte der treffliche Denker, der es den Begriffen so deutlich ansah, daß sie in sich nichts sind, auf seine pluralistische Metaphysik gerathen? „Die Eleatiker“, sagt er, „haben Unrecht; denn jedes Wesen ist das wievielste, (πόσον,) und das, was es besonders ist, (ποῖον.)“ *Natural. auscult.*, 1, 3. Als ob die absolute Realität sich nach den Fragen bequemen müßte, die der Verstand sinnlicher Menschen für das Bedürfniß der Sinnlichkeit aufwirft!

Theil der Kantischen Vernunft-Kritik entwickelt die Ungereimtheiten, in die sich die Vernunft verliert, wenn sie das Absolute und Unendliche in die Formen der Endlichkeit zwängen will. Und doch soll es nach dem Kantischen Systeme erlaubt seyn, das Absolute in Dinge an sich beliebig zu zerstückeln, um es nachher theilweise wieder zusammen zu lesen und die Fragmente als Dinge an sich zu zählen? —

Freylich, wenn das Absolute bloß Idee ist und die Realität jenseits des Verstandes gar nicht angeht, dann fällt der Spinozismus des Kantischen Systems weg. Aber dann wird auch die relative Realität der Erfahrung, die ohne Voraussetzung des In sich, d. i.: Absolut- und Unbedingt-Wirklichen gar nicht gedacht werden kann, sichtbar zu Nichts, und alle Vorstellungen schweben als Relationen mit ihren Formen ohne irgend etwas, das letzter Grund heißen kann, wie ein fliegender Faden in der wohl bekannten Region, wo der Skepticismus Wache hält, um die Grundlosigkeit alles Wissens eben aus dieser Natur der Vorstellungen zu demonstriren.

Es gibt kein theoretisches Rettungsmittel gegen den Skepticismus als den negativen Spinozismus.

Wer nur sein Daseyn als einfaches und thätiges Ich behauptet, wird billig gefragt, worauf er seine Behauptung gründet. Auf das Bewußtseyn kann er sie nicht gründen, und Schlüsse aus Formeln gelten hier nichts. Wer das Daseyn des Ich nicht ausschließlich, sondern außer dem Ich noch Dinge annimmt, hat das Bewußtseyn für sich und mit dem Bewußtseyn den natürlichen Menschenverstand. Aber der Skeptiker läßt in Sachen des absoluten Seyns mit Recht den Ausspruch des Bewußtseyns so wenig wie eine Demonstration aus Formeln gelten, um so weniger, da nach nothwendiger Denkart dem Bewußtseyn das Seyn überhaupt zum Grunde gelegt wird. Also bleibt nichts übrig, als Realität überhaupt zu behaupten, und zwar kraft dieser Realität selbst, die in uns ist, wie wir in ihr sind; das heißt: zu behaupten, daß wir von dem unendlichen Grunde aller Gründe überhaupt nicht das Geringste verstehen, aber bloß durch ihn etwas verstehen, unter andern dieses, daß alle Zersetzung des Wirklichen in Verschiedenheiten und Formen, in Subject und Object, in Naturkraft und Seelenkraft, u. s. w., immer nur unter Voraussetzung der ab-

soluten und von allen unsern relativen Abtheilungen unabhängigen Realität möglich ist.

Die Ausführung der transscendentalen Apodictik hat nun gezeigt, wie leicht es ist, nach der Idee des absoluten Real-Princips das ganze System des menschlichen Wissens zu erklären. Wie kommt es dessen ungeachtet, daß diese Lehre ein unerklärbar scheinendes Gefühl in uns zurück läßt, das sich mit dem Bewußtseyn einer vollen Ueberzeugung nicht verträgt? Ist es nicht, als ob man dem Durstigen Speise geboten hätte, um seinen Durst zu löschen?

Berichtigung.

Der Leser wird gebeten, die dem Verfasser zum Theil fremde Orthographie und Interpunction, wie auch die Lateinische Declination der aus dem Lateinischen ins Deutsche aufgenommenen Wörter, auf Rechnung der grammaticalischen Gewissenhaftigkeit des Correctors zu setzen, der sich diese Freiheit mit dem Texte der Handschrift zu nehmen, wie es scheint, seiner Berufspflicht gemäß gefunden hat.

Idee

einer

Apodiktik.

Ein

Beytrag

zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische hilosophie und Skepticismus.

---

von

Friedrich Bouterwek.

Verum est index Sui.
SPINOZA.

Zweyter Band.

Halle
in der Rengerschen Buchhandlung
1799.

Inhalt
des zweyten Bandes.

Drittes Buch. Practische Apodictik.

Erstes Kapitel. Von der practischen Skepsis. Seite 1.

Zweytes Kapitel. Vom Unterschiede des theoretischen und practischen Wissens. . . . . 9.

Drittes Kapitel. Vom practischen Elementar-Princip. . . . . 24.

Viertes Kapitel. Vom practischen Real-Princip. . . . . 34.

Fünftes Kapitel. Von der Einheit der Theorie und Praxis, oder von der absoluten Virtualität. . 43.

Sechstes Kapitel. Practische Analyse des Vorstellungsvermögens. . . . . 71.

Siebentes Kapitel. Practische Analyse der Sinnlichkeit. . . . . 81.

Achtes Kapitel. Practische Analyse der reinen Intelligenz. . . . . 102.

Neuntes Kapitel. Practische Analyse des menschlichen Verstandes. . . . . 143.

Zehntes Kapitel. Von der Erhebung der Praxis zur Moralität. . . . . 157.

Eilftes Kapitel. Beschluß der practischen Apodictik. . . . . 206.

Viertes Buch. Philosophische Syntactik,

oder, von der Anordnung der Ideen im Geiste der Apodictik.

Erstes Kapitel. Von der Bildung des Geistes zur Philosophie. . . . . 215.

Zweytes Kapitel. Von der Form der Philosophie. 235.

Drittes Kapitel. Vom Inhalte der Philosophie. 248.

Viertes Kapitel. Von der Vollendung der Philosophie durch das Unendliche. . . . . 266.

Fünftes Kapitel. Anleitung zur philosophischen Analyse des Unendlichen. . . . . 294.

Erstes Thema der idealischen Ueberzeugung. Die Seele. . . . . 300.

Zweytes Thema der idealischen Ueberzeugung. Die Welt. . . . . 311.

Drittes Thema der idealischen Ueberzeugung. Gott. . . . . 327.

Vorrede
zum
zweyten Bande.

Eine Einwendung, die sich gegen das zweyte Buch der Apodictik mit scheinbarer Gründlichkeit machen läßt und durch dieses Buch selbst vielleicht nicht deutlich genug beantwortet ist, mag hier eine vielleicht deutlichere Beantwortung finden.

Woher, kann der Skeptiker und mit ihm der Idealist fragen, die entscheidende Absonderung des Denkens von dem Wissen? Woher die Befugniß, der Formel: „Ich weiß, daß ich denke“, den transscendentalen Vorrang vor der entgegen gesetzten Formel zu geben: „Ich denke, daß ich weiß“?

Die Antwort läßt sich so befriedigend wie irgend eine andere vernünftige Antwort geben. Die Unterscheidung des Denkens und Wissens fällt in der theoretischen Philosophie zusammen mit der Ent-

gegensetzung des Nichts und Etwas. Auch das Nichts ist, sofern ich es denke, etwas. Es hat Realität in meinen Gedanken. Aber eben diese Realität setzt eine tiefer liegende Realität voraus, wenn nicht Wahrheit und Irrthum, in der Ermangelung aller entscheidenden Kriterien, als absolut Eins und Dasselbe gedacht werden sollen. Ist das Princip aller letzten Entscheidung das Denk-Princip, sey dieses Princip übrigens, was es will; so fällt aller Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum in apodictischer Bedeutung rein weg: denn wenn ich nach dem frage, was ich Wahrheit in einem Gedanken nenne, räume ich eben dadurch ein, daß der Gedanke auch irrig seyn könnte, daß also, wenn ich die Antwort fortwährend durch Denken suche, gar keine befriedigende Antwort möglich ist. Eben dadurch thue ich Verzicht auf alle Unterscheidung des Etwas von dem Nichts. Die Beziehung des Gedankens auf Etwas ist die Wissenschaft. Der Begriff der Wissenschaft schließt deßwegen auch schon als Begriff den Irrthum aus. Also stehen wir in dem Dilemma, entweder die Entgegensetzung des Etwas und Nichts und die darauf

gegründete Unterscheidung zwischen Wahrheit und speculativer Einbildung oder Irrthum in apodictischer Bedeutung aufzugeben, oder mit der transscendentalen Apodictik ein Princip der absoluten Urtheilskraft, das in endlichen Naturen, wie die unsre ist, dem Denken wie dem Empfinden zum Grunde liegt, durch sich selbst als absolutes Real-Princip zu behaupten. Die Apodictik als Wissenschaft in Sätzen kann nicht weiter als bis an den Scheideweg dieses Dilemma's führen. Auf welche Seite nun der Disputant treten will, bleibt ihm selbst überlassen. Tritt er aber, gleich viel, ob als Skeptiker oder als Idealist, auf die der Apodictik entgegen gesetzte Seite, so muß er auf alle vernünftige Disputation Verzicht thun; denn er hat das Ziel aller vernünftigen Dispuration, das einzig denkbare Criterium einer apodictischen Unterscheidung der Wahrheit und des Irrthums, abgeläugnet oder doch wenigstens bezweifelt.

Die Vernunft müßte nicht menschliche Vernunft seyn, wenn die Verwechselung des Denkens mit dem Wissen nicht so alt seyn sollte, wie die Geschichte der Philosophie. Der Chineser Fo begriff,

daß der reine Gedanke über alle Objecte erhaben ist, und schloß daraus, daß das wahre Princip aller Dinge das Nichts sey. Diesen Schluß hinterließ er, wie man sagt, sterbend seinen Schülern als den Schlüssel zur Wahrheit. Plato erklärte die Ideen für das Einzige, was wahre Realität hat. Eben da hinaus will nun auch der neueste Idealismus. Das, nach der Sprache dieses Idealismus, sich selbst setzende Ich ist das Ideal-Princip der Apodictik. Wäre nun dieses Ideal-Princip, wie es der neueste Idealismus behauptet, als individuelle Thätigkeit das absolute Real-Princip, so fiele die Möglichkeit einer absoluten Unterscheidung der wahren Ueberzeugung von der Selbsttäuschung rein weg. Das sich selbst setzende Ich ist dann, da das Nichts doch auch irgend woher in die Vorstellung kommen muß, das wahre Etwas und das wahre Nichts in der reinen Abstraction zugleich. Dieser Ungereimtheit zu entgehen, erklärt der neueste Idealismus das Ideal-Princip für die sich selbst denkende Freyheit. Und hier scheint er sich mit der practischen Apodictik, die dasselbe sagt, zu vereinigen. Ob aber an eine wahre Ver-

einigung zu denken ist; ist eine andere Frage. Ein System, das die Freyheit nur mit dem Correlate der Nothwendigkeit als etwas in dieser Correlation Absolut Unbegreifliches behauptet, und von eben dieser Unbegreiflichkeit ausgeht, um durch die idealische Ueberzeugung, die sonst Glaube heißt, Religions-Philosophie zu werden; ein solches System, das dabey alle Schlüsse, durch die das Bewußtseyn überstiegen werden soll, für erweisliche Paralogismen erklärt, hat als System gar nichts mit einer Philosophie gemein, die die Nothwendigkeit als ein Product der sich selbst beschränkenden Freyheit demonstriren will, indem sie sich einen idealischen Gesichtspunct erschließt, um, wie sie es selbst mit einem unerhörten Ausdrucke nennt, den Mechanismus des Bewußtseyns zu erklären.

Bey der Prüfung des Systems der Apodictik in seinen drey Abtheilungen vergesse man nur nie, daß jede dieser Abtheilungen für sich die Vernunft nicht befriedigt. Die rein-logische Selbstverständigung führt zur transscendentalen, und diese zur practischen Selbstverständigung durch die Entwickelung eines Bedürfnisses, das Eins mit unserm

Wesen ist. In diesem Bedürfnisse liegt practisch unsre Endlichkeit und theoretisch unsre ganze Wissenschaft. Auch die practische Selbstverständigung ist deßwegen noch immer unbefriedigend für den, dem der Gedanke einer bessern Welt mehr werth ist als alle Philosophie der Erde. Aber die Apodictik, die nur Wissenschaft sucht, darf das System der idealischen Ueberzeugung oder die Glaubenslehre der Vernunft nicht in ihren wissenschaftlichen Umkreis aufnehmen. Sie endigt wissenschaftlich als practische Apodictik. Deßwegen ist das System der idealischen Ueberzeugung, als das letzte Resultat der Apodictik überhaupt, mit der Darstellung der Philosophie überhaupt im vierten Buche als ein Schlußkapitel erläutert.

Nothwendige Berichtigungen
im zweyten Bande.

S. 78 Z. 5. für: „Ein Wesen ohne Leiden wäre kein Wesen," lies: „Ein Wesen ohne Leiden wäre kein endliches Wesen."

Ebendas., Z. 8. für: „Bedingung des Daseyns." lies: „Bedingung des endlichen Daseyns."

S. 79, Z. 6, ist das Wort: „relativen" als überflüssig auszustreichen.

S. 161, Z. 12, sind die Worte: „wird meine Freyheit, das heißt:" als zweydeutig auszustreichen.

S. 174. Z. 4. ist hinter die Worte: „was ich als meines Gleichen denke," einzuschalten: unter gleichen Verhältnissen"

Drittes Buch.

Practische Apodictik.

Drittes Buch.

Practische Apodictik.

Erstes Kapitel.

Von der practischen Skepsis.

Wer ein unbezweifelbares Beyspiel von der Unzulänglichkeit aller Grundsätze zur Begründung der Philosophie haben will, der erinnere sich nur an die Geschichte der practischen Wahrheit. Was auch immer das Gesetz der Pflicht seyn mag; die Möglichkeit seiner Anwendung hängt von der Realität des handelnden Wesens ab, das entweder frey oder nach Trieben handelt. Eine practische Philosophie, die ganz und gar auf Grundsätze gebauet wäre, müßte aus Grundsätzen beweisen, daß der Mensch in der That, wo nicht Freyheit, doch wenigstens Triebe hat. Noch

hat sich aber kein System bis zu dieser Demonstration verstiegen. Man hat Trieb und Freyheit zu erklären versucht; man hat beyde bald auf einen Grundtrieb, bald auf ein Begehrungsvermögen zurück geführt: aber die Realität, oder, wenn hier der falsche Ausdruck noch ein Mahl gelten soll, das Factum des Grundtriebes oder Begehrungsvermögens, aus Grundsätzen zu demonstriren, um den Zweifler zu überzeugen, daß er auf eine oder andere Art wirklich ein practisches Wesen ist, muß doch wohl selbst den muthigsten Syllogistiker als ein widersinniges Wagstück zurück geschreckt haben.

Aber worauf hat man denn die practische Philosophie gegründet? Eine beängstigende Frage für den Demonstrator, der seine ganze Philosophie auf einen Grundsatz gründen will. Denn wenn nur das philosophisch und vollständig wahr ist, was aus einem unwidersprechlichen Grundsatze folgt, so bleibt uns auch im Felde der practischen Philosophie nichts als reiner Skepticismus übrig.

Schon der Begriff der Praxis bedeutet etwas, das zur Möglichkeit practischer Grundsätze voraus gesetzt wird. Wer nach Grundsätzen handeln

soll, muß doch zuerst überhaupt handeln können. Nun läßt sich die Kraft, durch die wir handeln, sie mag übrigens seyn was sie will, nicht aus einem Grundsatze darthun; denn sie wird immer als durch sich selbst verständlich voraus gesetzt, damit der Grundsatz als practischer Grundsatz gedacht werden kann. Also verläßt den practischen Demonstrator seine Philosophie noch sichtbarer, als den theoretischen. Er braucht nur den Begriff der Praxis zu fassen, um sich zu überzeugen, daß der Skeptiker, der alle moralische Bedingungen unsers Daseyns für mögliche Selbsttäuschungen erklärt, durch keine Demonstration zu widerlegen ist.

Also noch ein Mahl: Worauf hat man denn die practische Philosophie, die dem Skepticismus die Stirn bieten sollte, gegründet? Auf wohlbekannte Facta. Der Eudämonist, wie man jetzt den Glückseligkeits-Moralisten nennt, läßt jeden in sich selbst finden, daß er Triebe hat; beleuchtet diese Triebe psychologisch; reducirt sie alle auf einen Grundtrieb der Selbstliebe; und entwickelt nun, der menschlichen Natur und der Erfahrung überhaupt gemäß, die vernünftige Selbstliebe als Moralität. Wie aber?

wenn nun jemand behauptet, daß aus der Selbstliebe, deren er sich bewußt ist, seine moralische Gesinnung nicht entspringt? — Da steht der Eudämonist! Seine Verlegenheit benutzt sein Gegner. „Du siehst," sagt er, „daß es Menschen gibt, denen deine Glückseligkeitslehre nicht genügt, Menschen, die sich einer innern Würde und einer Kraft bewußt sind, sich als freye Wesen diese Würde zu erwerben, die nach deinem Systeme eine Selbsttäuschung ist. Mir ist sie heilige Wahrheit. Also lerne dich selbst als moralisches Wesen besser verstehen! Gehe in dich! Und dann disputire weiter!" — Der Eifer, mit dem der Vertheidiger der Freyheit und Uneigennützigkeit seine Ueberzeugung auszusprechen pflegt, beweiset, daß es ihm mit seinen Behauptungen voller Ernst ist, und daß er sich vor der Möglichkeit einer Selbsttäuschung im geringsten nicht fürchtet. Wie aber? wenn ihm nun der Eudämonist mit gleichem Eifer für seine Ueberzeugung dieselbe Münze zurück zahlt? „Du wirst doch", darf er nur sagen, „vermuthlich nicht das zum obersten Grundsatze der Moral machen wollen, daß Du ein guter Mensch, und ein Mensch bist, der sich selbst versteht, ich aber ein schlechter Mensch und ein Thor bin. Auch ich bin

mir heiliger Pflichten bewußt, und suche sie gewissenhaft zu erfüllen; aber ich finde in mir weder metaphysische Freyheit noch ein reines Vernunftgesetz. Ich will nichts, als glücklich seyn; aber, weil ich menschlich fühle und vernünftig bin, nur glücklich im Wohl Aller. Deinen Eifer für ein eingebildetes Moral-Princip kann ich mir aus meinem Systeme hinreichend erklären, um dich gewähren zu lassen." — Da steht nun, seines Orts, auch der Vertheidiger der moralischen Freyheit und Uneigennützigkeit. — Und was sagt der Skeptiker? Er tritt lächelnd zwischen die Disputanten, und räth ihnen, sich freundschaftlich zu vertragen, weil dieses auf jeden Fall, seinem Gefühle nach, das Beste ist. „Vertragt euch", sagt er, „als Menschen! Begreift aber auch als Menschen, daß euer Streit, er mag sich auf Verschiedenheit der Gefühle oder auf einen Grundsatz gründen, unendlich ist. Ueber Gefühle pflegen verständige Menschen nicht zu disputiren, und alle Grundsätze gehen in dem logischen Diallelus verloren." —

Am leichtesten kann sich noch der Eudämonist mit dem Skeptiker abfinden; denn auch der Skeptiker will seines Lebens froh werden, und wendet historisch

nichts gegen die Möglichkeit ein, sein Glück durch Vernunft zu reguliren. Aber wer ein reines Vernunftgesetz, das alle Selbstliebe zu verläugnen befiehlt, für das einzig-wahre Sittengesetz erklärt, muß dem Skeptiker billig die Frage beantworten: „Woher weißt du, was du hier behaupteſt?“ Antwortet er: „Durch mein Bewußtseyn;“ so hat er sein Spiel schon verloren, denn diesem Bewußtseyn stellt der Eudämonist ein anderes Bewußtseyn entgegen. Auf einer von beyden Seiten muß Selbsttäuschung seyn. Wie wir in der transscendentalen Apodictik gesehen haben, entspringt die Selbsttäuschung in der Sphäre des innersten Sinnes oder Gemüths, wenn die Phantasie die Perception unterdrückt. Wo ist nun, wenn Zwey über ihr Bewußtseyn streiten, Phantasie, und wo ist Wahrheit? Wenn es möglich ist, daß ein wohlwollender Mensch, der einmahl ein entschiedener Determinist war, durch andere Gedanken belehrt, auf Ein Mahl ein Vertheidiger der Freyheit werden kann; wo war denn vorher die Freyheit in seinem Bewußtseyn, die er sonst läugnete und nun behauptet? Wo war denn in seinem Bewußtseyn das reine Sittengesetz damahls, als er kein solches Gesetz anerkannte? Ist

er aus einer Betäubung zur Erkenntniß der Wahrheit erwacht? oder ist er vielmehr aus einem verständigen Menschen ein Schwärmer geworden? Durch das Bewußtseyn als Factum läßt sich darüber nicht das Geringste entscheiden. Und doch ist ohne die Unterlage des Bewußtseyns, das hier Gewissen heißt, an keine practische Philosophie zu denken.

Zweytes Kapitel.

Vom Unterschiede des theoretischen und practischen Wissens.

So lange es Menschen gegeben hat, die sich unter einander durch Worte verständigen konnten, scheint man überall den Unterschied zwischen Wissen und Wollen als eins von den Fundamenten des gesunden Verstandes angesehen zu haben. Wie man von einem Träumer sagt: „Er weiß nicht, was er will;“ kann man die Formel auch umkehren, um von einem schlechten Subjecte zu sagen: „Er will nicht das Gute, das er weiß, d. i.: kennt, d. i.: was er für seine Pflicht anerkennt.“ Das Princip des Wollens sucht der Mensch zuerst in sich, das Princip des

Wissens außer sich. Ein Philosoph, der diese Verschiedenheit in der Ansicht des Wissens und Wollens nur irgend verdächtig macht, hat an dem natürlichen Menschenverstande einen Gegner, den er nie bekehren wird.

Auf den natürlichen Menschenverstand sich berufen, wo man mit Philosophen philosophisch streitet, heißt: in Ermangelung der Gründe aus den Folgen schließen, also die Vernunft überhaupt verkehren: denn darum philosophiren wir ja, um, wo möglich, erklären zu lernen, was der gemeine Menschenverstand behauptet. Aber bey der Unterscheidung des Wissens und Wollens scheint auch philosophisch schon von weitem der gemeine Verstand sich als gesunder Verstand zu bewähren. Alle Philosophie ist doch, als Wissenschaft, Theorie. Wer practisch philosophirt, sucht eine gründliche Theorie der Praxis. Zur Möglichkeit einer solchen Theorie wird freylich die Praxis voraus gesetzt; aber eben weil sie voraus gesetzt und schon in der Voraussezung von der Theorie unterschieden wird, ist sie nicht die Theorie selbst. Wir fragen: „Woher wissen wir, daß wir wollen?“ d. i.: einen Willen haben. Diese Frage soll der Philosoph beantwor-

ten. So bald er aber dazu Anstalt macht, thut er auf die Möglichkeit einer Begründung des Wissens durch das Wollen oder der Theorie durch die Praxis Verzicht; denn er sucht das Fundament des Wissens auf, um aus diesem zu beweisen, daß das Wollen keine Einbildung ist. Könnte er es aus dem Wollen demonstriren, so würde jene Frage sich selbst beantworten.

Noch mehr. So bald wir Principien des Wissens und Wollens aufzusuchen anfangen, kommen sogleich beym ersten Anblicke ganz heterogene Bestimmungen im Bewußtseyn zum Vorscheine. Das Wollen läßt sich wenigstens denken durch das Princip der Freyheit. Das Wissen aber, sofern es gedacht wird, ist entweder ein unsicheres und vielleicht eingebildetes Wissen, oder es beruht auf Nothwendigkeit. Was ich thue, sagt das Bewußtseyn, hängt von mir ab; was ich weiß, muß ich anerkennen, wie es nun einmahl ist. Ich mache meine Ueberzeugung nicht; ich muß mich ihr unterwerfen. Das Ende des Wissens ist ein kategorisches und absolutes Muß, das alle Freyheit vernichtet. Und umgekehrt; denke ich Freyheit, so wird, sofern ich sie denke, in meinen Gedanken wenigstens, alles Muß vernichtet. Statt einer

möglichen Vereinigung beyder Principien zeigt sich hier eine Unverträglichkeit in contradictorischen Begriffen.

Die Speculationen über diese Unverträglichkeit haben Veranlassung zur Entstehung des Determinismus und Indeterminismus gegeben. Durch die Kritik der Freyheit, sie mag bejahend oder verneinend ausfallen, hängt die practische Philosophie mit der Transscendental-Philosophie deterministisch oder indeterministisch zusammen.

Der Determinismus verbindet das Wissen mit dem Wollen durch den Begriff der Nothwendigkeit. Das unüberwindliche Muß ist das Princip seiner Demonstrationen; und einleuchtend hat er hier die Vernunft auf seiner Seite, sofern er demonstrirt. Alle Demonstration setzt ein Princip der Wissenschaft voraus, daß als nothwendig gedacht wird. Freyheit demonstriren wollen, heißt wirklich: nicht wissen, was man will.

Der Indeterminist kann, sofern er zugleich den Demonstrator macht, den Determinisien unmöglich widerlegen. Er hat ein viel schwereres Spiel, denn er räumt das Princip seines Gegners unter Bedingungen ein; der Determinist aber streitet ge-

gen Freyheit ohne alle Bedingung und erklärt selbst den Freyheitsbegriff für schimärisch. Die Vervielfachung der Principien, die der Determinist mit wirklich philosophischem Geiste vermeidet, muß der Indeterminist vertheidigen. Diese Vertheidigung, in Grundsätzen geführt, muß billig anfangen mit einer Erklärung der Freyheit. Nun enthält aber schon der Begriff einer Erklärung der Freyheit einen einleuchtenden Widerspruch. Wir können nicht anders erklären, als nach dem Gesetze der Causalität und unter Voraussetzung eines letzten Grundes. Freyheit erklären hieße demnach: Grund und Ursache dessen angeben, was als wirklich ohne Grund und Ursache gedacht wird. Also scheint der Indeterminist sich ganz der Herrschaft der Vernunft zu entziehen, während sein Gegner aus Einem Princip des letzten Grundes, ohne den es keine Philosophie gibt, und nach einem Gesetze, ohne das es nicht einmahl einen Gedanken gibt, Alles erklären kann.

Determination liegt unwidersprechlich im Wissens-Princip. Alle Wissenschaft ist Determinismus. Es ist also unvermeidlich, daß so wohl alle Philosophie, die auf Grundsätze, d. i.: Wissens-Princi-

pien in logischer Form, gegründet seyn will, als überhaupt alle mit der Theorie anfangende und von dieser zur Praxis einen Weg suchende Philosophie sich entweder in unauflösliche Widersprüche verwickeln, oder mit dem Determinismus endigen muß.

Soll also eine philosophische Rettung der Freyheit möglich seyn, so wird dazu erfordert:

Erstens, daß die practische Philosophie direct mit der Praxis anfange und nicht auf die Theorie sich gründe. Dies scheint viel gefordert; denn alle Philosophie ist doch Theorie, weil sie Wissenschaft ist. Wer seine Ueberzeugung auf Grundsätze bauen will, für den ist auch, ohne Inconsequenz, an keinen Indeterminismus zu denken. Die Apodictik aber hat die Richtigkeit aller solcher Versuche gezeigt, durch die man dasjenige, was selbst auf einen letzten Grund ins Unendliche zielt, zum letzten Grunde der Wissenschaft machen möchte. Wir würden uns also widersprechen, wenn wir eine absolute Widerlegung der Freyheit aus irgend einem Grundsatze auch nur als möglich einräumen wollten. Die Wahrheit aller Grundsätze zu retten, bedurfte es des absoluten Real-Princips. Wie? wenn wir nun die practische Philosophie auf eine ähn-

liche Art wie die theoretische aus einem Real-Princip demonstrirten, das heißt: wie sich in der Apodictik von selbst versteht, nicht aus einem Grundsatze, sondern nur, als denkende Wesen, in Grundsätzen bewiesen, daß ohne Freyheit keine practische Philosophie möglich ist? Dann aber müssen wir

Zweytens vor allen Dingen nie wieder an Facta des Bewußtseyns als Facta appelliren; denn diese Appellation hat der Skepticismus schon Ein für alle Mahl, und mit gutem Grunde, cassirt. Ueber dies würden wir bey dieser Appellation, wenn sie je zulässig wäre, doch sehr übel fahren; denn ein vernunftwidriges Bewußtseyn ist blindes Selbstgefühl und gar kein Bewußtseyn. Die Vernunft aber fragt: „Worauf gründet sich denn das Bewußtseyn?“ Beruht nun die Freyheit auf dem Bewußtseyn, so ist der = x gesetzte Grund des Bewußtseyns zugleich der Grund der Freyheit, das heißt: Freyheit ist ein Unding. Nur dann ist sie in den Augen des Philosophen kein Unding, wenn sie

Drittens behauptet werden kann, ohne die Vernunft in ihren nothwendigen Grundsätzen mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. Denn so wenig die

Philosophie auf Grundsätze apodictisch gebauet werden kann, so ist sie doch Wissenschaft in Grundsätzen. Der Verstand ist nicht ihr Gewährsmann, aber doch ihr Führer, durch den sie zuerst im Kreise herum, dann aber durch indirecte Schlüsse, zur Anerkennung der absoluten Realität geführt und in ihren Grundsätzen befestigt wird. Einen Satz des zureichenden Grundes theoretisch zugeben und practisch läugnen; sagen, daß freylich, sofern wir urtheilen, das Gesetz der Causalität uneingeschränkt gilt, daß aber dessen ungeachtet Freyheit möglich ist, weil sie etwas Uebersinnliches, (Intelligibles nach der Kantischen Sprache,) ist, indem unsre Urtheile nur in den Schranken der Sinnlichkeit gelten: so heißt das, aufrichtig gesprochen, die Vernunft zum Besten haben; denn die Vernunft, die in uns sich selbst anerkennt und von der wir nur durch sie selbst etwas wissen, ist als Menschenvernunft nichts ohne den Verstand, nach dessen Gesetzen sie sich anerkennt. Einen intelligibeln oder übersinnlichen Character des Menschen dem sinnlichen Character contradictorisch entgegen stellen, und behaupten, daß man sich beyder contradictorischen Charactere bewußt ist, heißt: ein contradictorisches,

d. i.: sich selbst widersprechendes, Bewußtseyn behaupten. Vollends aber dieses contradictorische Bewußtseyn philosophisch, d. i.: in Beziehung auf einen letzten Grund nach Verstandesgesetzen, vertheidigen, wobey immer die Einheit des Bewußtseyns voraus gesetzt wird, und so, kraft eines contradictorisch verdoppelten Bewußtseyns, einen Widerspruch zwischen Verstand und Vernunft einführen, während doch die Vernunft immer das einzige und unwandelbare Princip des Verstandes ist; dies heißt: alle Vernunft in einem solchen Grade Preis geben, daß selbst Pyrrho und Peter Bayle davor erschrecken könnten. Keinem Grundsatze der theoretischen Philosophie darf die practische Philosophie widersprechen; denn beyde sind Töchter Einer Vernunft, die in allen ihren Principien unwandelbar ist. Deßwegen muß

Viertens bewiesen werden, daß theoretische und practische Philosophie zuletzt Eine und dieselbe Philosophie sind. Wer dies bewiesen hat, der allein hat die Verbindung des Wissens mit dem Wollen vernünftig entwickelt und eine Philosophie überhaupt aufgestellt. *)

*) Das Verdienst, auf dieses Bedürfniß der Philosophie zu-

Hier aber melden sich noch zwey propädeutische Fragen, deren Beantwortung nicht abgelehnt werden darf.

Erste propädeutische Frage. Ist es nicht ein Widerspruch, eine practische Philosophie als Wissenschaft der Praxis zu denken, und doch zu verlangen, daß sie direct durch Praxis, und nicht durch irgend eine Theorie begründet werde?

Antwort. Der Widerspruch, der hier gemeint ist, ist ein relativer Widerspruch. Er beruht auf der Voraussetzung, daß alle Wissenschaft bloß theoretisch begründet werden könne. Aber eben diese Voraussetzung bezweifeln wir; und mit diesem Zweifel fängt theoretisch die practische Philosophie an. Die theoretische Begründung aller Wissenschaft ist, wie wir gefunden haben, keine Demonstration, sondern Anerkennung des absoluten Real-Princips durch sich selbst. Nun fragt sich, ob das absolute Anerkennen der Realität auch ein Anerkennen der Praxis ist, oder nicht.

erst vorzüglich aufmerksam gemacht zu haben, müssen dem selbstdenkenden Verfasser der Wissenschaftslehre auch seine Gegner einräumen, wenn sie ihn anders verstanden haben.

Diese Frage läßt sich wieder in zwey Fragen auflösen, je nachdem man den Begriff der Realität oder den der Praxis zum voraus gesetzten Princip macht. Läßt sich die Praxis aus der Realität erklären? oder umgekehrt: Läßt sich die Realität aus der Praxis erklären? Wenn keins von beyden möglich ist, so hat die transscendentale Apodictik als theoretische Grundwissenschaft, die von der Praxis gar keine Notiz nahm, die Möglichkeit des Wissens überhaupt nur unvollständig erklärt: denn practisches Wissen, das heißt: Wissen, daß und was man will, ist doch auch ein Wissen, und zwar dasjenige Wissen, an dem uns das Meiste gelegen ist.

Zweyte propädeutische Frage. Ist es nicht, wenn Wissen und Wollen zweyerley bedeuten, vergebliche Mühe, eins aus dem andern erklären zu wollen? Und wenn beydes am Ende einerley bedeutet; ist denn nicht der Determinismus in der Erklärung unvermeidlich, da schon der Begriff der Erklärung theoretisch ist und die Auflösung des Räthsels einer gedachten Praxis nach Gesetzen der Wissenschaft bedeutet?

Antwort. Auch diese Frage verliert ihren skeptischen Sinn, wenn wir die Voraussetzung bezweifeln, auf die sie sich gründet. Wer hat uns denn schon

bewiesen, daß das Einerley oder Zweyerley des Wissens und Wollens rein-theoretisch auch nur gedacht werden kann? Es ist Voraussetzung und nichts weiter, das Wollen aus dem Wissen zu erklären: denn woher der Grund zur Behauptung des Wissens vor dem Wollen? Es ist Voraussetzung und nichts weiter, das Wissen aus dem Wollen zu erklären: denn woher der Grund der Behauptung des Wollens vor dem Wissen? Und eben so ist es Voraussetzung und nichts weiter, in der Möglichkeit einer Vollendung der Philosophie durch Reduction beyder Principien auf Ein Princip deß-wegen Determinismus sehen, weil alle Philosophie ihren Weg durch Erklärungen nimmt. Wie? wenn wir nun das Wissen nicht aus dem Wollen, sondern durch das Wollen, und eben so das Wollen nicht aus dem Wissen, sondern durch das Wissen erklärten? Was das sagen will; dies aufzuklären, könnte ja wohl das Geschäft aller Philosophie seyn!

* * *

Weil unterdessen menschliches Denken ohne Voraussetzung nicht anfangen kann, so setzen wir, um uns in die practische Philosophie hinein zu finden, metho-

disch den Unterschied zwischen Wissen und Wollen vor=
aus. Wir nehmen an, ohne es zu behaupten, daß
Wissen und Wollen zweyerley sind, um beydes entwe=
der als überein stimmend oder als widersprechend fürs
erste nur zu denken. Dabey berufen wir uns vor=
läufig, ja nicht apodictisch, auf das Bewußtseyn.
Wir muthen z. B. jedem Leser dieses Buches zu, bey die=
ser Stelle, wo er vielleicht fortlesen möchte, das Buch
ein Mahl plötzlich zur Seite zu legen, weil er will,
und wenn er etwa bey sich selbst nachfragen sollte, war=
um er unsrer Zumuthung Folge leistet, plötzlich seine
ganze Aufmerksamkeit auf etwas Anderes, z. B. auf
den Nagel an seinem Finger, zu richten, weil er will.
Wer dann noch nicht das Factum des Wollens in
sich findet, für den möchte wohl keine practische Philo=
sophie auszudenken seyn.

Das Factum des Wollens verwechseln wir aber
nicht mit dem Willen. Diesen denken wir nach dem
Gesetze der Causalität als die Ursache jenes Facti
= x, gerade so, wie wir die absolute Realität als die
Ursache der Vorstellungen in der theoretischen Philoso=
phie zuerst = x denken. So wenig dem Skeptiker,
der zweifelt, ob er Vorstellungen hat, auf irgend einem

theoretischen Wege beyzukommen ist, so wenig ist practisch der zu bedeuten, der das Factum des Wollens in seinem Bewußtseyn nicht finden zu können vorgibt. Beyde haben aber auch nur sich selbst zum Besten; und das kann man ihnen gönnen.

Und nun ist begreiflich, wie wir die practische Philosophie, ganz nach der Analogie der theoretischen, zu behandeln haben. So wenig wir sie auf das Factum des Wollens gründen können, weil wir eben den Grund dieses Facti suchen, so wenig dürfen wir hoffen, diesen Grund, wenn er anders etwas ist, jemahls durch Schlüsse anders als indirect zu erreichen. Practische Schlüsse machen, kann in der practischen Apodictik, die, wie alle Apodictik, durch Prosyllogismen geführt wird, nichts anderes heißen, als: durch Schlüsse nach dem Princip des Widerspruchs den Verstand so weit aufklären, daß dem denkenden Wesen kein Hinderniß mehr im Wege steht, um den Grund alles Wollens, wenn er anders etwas ist, durch sich selbst zu finden. Gerade so erhoben wir uns in der transscendentalen Apodictik durch indirecte Schlüsse zur absoluten Realität.

Die practische Apodictik ist also weder Psychologie noch Metaphysik. Sie ist nicht Psychologie; denn sie sucht den Grund des psychologischen Facti, das wir Wollen nennen. Sie ist nicht Metaphysik; denn sie bleibt der Logik getreu, und erkennt keine Möglichkeit an, aus Begriffen und Grundsätzen den Grund des Wollens zu demonstriren. Sie ist nicht heterothetische Metaphysik; denn sie demonstrirt nicht aus Grundsätzen so genannte Dinge an sich und auch nicht Ein Ding an sich. Sie ist nicht autothetische Metaphysik; denn sie demonstrirt eben so wenig aus Grundsätzen eine Thätigkeit des Ich. Wenn sie also auch gleich mit der autothetischen Metaphysik in den practischen Resultaten ziemlich zusammen treffen sollte, so wird sie doch als Philosophie ganz etwas Anderes seyn.

Drittes Kapitel.

Vom practischen Elementar-Princip.

Die Vergleichung des theoretischen und practischen Wissens erinnert uns wieder an die schwache Seite der Transscendental-Philosophie. Das transscendentale Elementar-Princip ist das Absolute, und zwar zuerst bloß als Idee. Weil aber die Vernunft aus dieser Idee allein nichts machen kann, indem wir sonst das zur Möglichkeit des Wissens absolut erforderliche Real-Princip auch als bloße Idee, also uns selbst und die Welt als auf eine Idee gegründet, ansehen, — also entweder in das absolute Nichts, oder in den abenteuerlichsten Platonismus zurück fallen würden; so blieb uns nichts übrig, als entweder Daseyn in der Bedeutung, wie wir selbst sind, ins Unendliche zu bezweifeln, oder die Idee des Absoluten, so weit sie theoretisch bestimmbar ist, auf das absolute Real-Princip zurück zu führen.

Aber wo blieb bey dieser Erklärung das Bewußtseyn? Es war von ihm anfangs nicht einmahl die Rede. Es durfte auch von ihm nicht die Rede seyn, weil wir das Wissen überhaupt verstehen lernen

wollten. Hätten wir da den Begriff des Bewußtseyns ins Spiel gezogen, um das Wissen überhaupt zu erklären, so hätten wir, wie es denn freylich gewöhnlich geschieht, das ganze System des Wissens verkehrt. Wir hätten vielleicht das vernünftige Wissen verstehen gelernt, so weit es vernünftig ist; aber alle Versuche, von diesem einen apodictischen Uebergang zum sinnlichen Wissen zu finden, das doch selbst in unsrer Natur älter als das vernünftige ist, wären dann vergeblich gewesen. Wir hätten dann müssen die Sinnlichkeit auf sich selbst beruhen lassen, wie die Vernunft, bloß als Vernunft gedacht, auf sich selbst beruht. Eine Vereinigung des sinnlichen und vernünftigen Wissens in Einem Ueberzeugungs-Prinzip wäre dann unmöglich geblieben, wie sie nach allen ältern Systemen unmöglich ist; und so wären wir da stehen geblieben, wo der Skepticismus bisher immer noch die Philosophie verschlang. Wir hätten dem Skeptiker durchaus keinen Grund angeben können, warum wir der Vernunft mehr trauen sollten, als der blinden Empfindung.

So weit ging Alles gut. Aber eine Philosophie, die nicht das Bewußtseyn erklären kann, ist keine Apo-

dictik. Was wir irgend nur denken und in Grundsätzen abhandeln, also nahmentlich die Apodictik selbst, ist nur im Bewußtseyn entweder Wissenschaft oder leerer Gedanke. Ohne Bewußtseyn wären wir nicht vernünftig. Ohne Bewußtseyn wüßten wir so wenig, daß wir sind, als daß wir wollen. Deßwegen konnten wir auch bey unsrer transscendentalen Speculation einer Art von Erklärung des Bewußtseyns nicht überhoben seyn. Aber mit eben dieser Erklärung entdeckte sich die schwache Seite der reinen Transscendental-Philosophie. Wir stellten mit dem Begriffe der Intelligenz dem absoluten Real-Princip das Ideal-Princip entgegen, aus dem alles Denken entspringt, sofern es dem Wissen entgegen steht. Nun wurde aber gefragt: „Worauf gründet sich das Ideal-Princip?“ Und die Antwort war: „Auf Nichts; eben deßwegen, weil es das Princip der Abstraction von allem Etwas ist.“ In der sinnlichen Wissenschaft ist kein Nichts. Aber das Denken fängt in dem reinen Gedanken, nach der transscendentalen Apodictik, mit Nichts an und ist eben dadurch theoretische Spontaneität. Durch das Ideal-Princip lassen wir alle Wirklichkeit fallen und fangen mit dem Möglichen,

d. i.: mit Zweifeln, von vorn an. Alles dies konnten wir nach der Idee des absoluten Real-Princips erklären, indem wir das Ideal-Princip als durch sich selbst gegeben voraus setzten. Aber wie konnte diese Voraussetzung aus dem Real-Princip entspringen? Die transscendentale Apodictik gestand die Unbegreiflichkeit des Denkens, sofern alles Denken durch den reinen Gedanken mit sich selbst anfängt. Sie brauchte sich dieses Geständnisses nicht zu schämen; denn alle Begreiflichkeit endigt im Unbegreiflichen. Auch Realität ist unbegreiflich. Aber wie die absolute Realität, auf die wir zur vollen Befriedigung der Vernunft alles Wissen zurück führen konnten, als letzter Grund überhaupt auch das Ideal-Princip begründen könne, blieb nicht nur unbegreiflich; es blieb auch widersinnig, d. i.: unsrer ganzen Vorstellungsart, sofern sie durch Realität bestimmt wird, widerstreitend. Denn was läßt sich aus dem Satze machen: „Die absolute Realität abstrahirt von sich selbst, indem sie sich selbst idealisch zur Nullität macht.“? Was könnten wir nicht weiter aus der Realität machen, wenn sie sich selbst zur Nullität machte! Etwas und Nichts, die

Endpuncte des Wissens, fallen dann zusammen, und mit ihnen Vernunft und Unvernunft, Sinn und Unsinn.

Nun wird immer klärer, wo es der transscendentalen Apodictik fehlt. Indem das Denken in reintransscendentaler Bedeutung mit Nichts anfängt, ist Alles, was der Gedanke als Gedanke bedeutet, Nichts. Nichts ist also, rein = theoretisch bestimmt, auch das Bewußtseyn, denn das Bewußtseyn entspringt mit dem reinen Gedanken. Nichts ist endlich, rein = theoretisch bestimmt, selbst das Ich oder das einfache Ideal = Princip selbst; und so ist es auch in der Kantischen Vernunft = Kritik, im Abschnitte von den Paralogismen der reinen Vernunft, als ein Nichts aufgestellt.

Wenn das Ich pures Ideal = Princip und in sich Nichts ist, so ist auch jede Real = Bestimmung des Bewußtseyns, die nicht sinnlich von Perceptionen ausgeht, bloß eine eingebildete Real = Bestimmung, d. i.: Nichts; denn alle Realität in der Vorstellung ist sinnlichen Ursprungs. Eine Realität, die mit der Sinnlichkeit in absoluten Widerstreit träte, wäre dann ein Unding. Also, mit Einem Worte, alle moralische Bestimmungen des Bewußtseyns, sofern wir ihren Ur=

sprung in die höchste und reine Thätigkeit setzen, die wir mit dem Gedanken: „Ich will“; in Begriffe fassen, sind dann Träume. Soll der Gedanke: „Ich will“; mehr als Einbildung seyn, so muß das Ich durchaus als Etwas, und zwar als lebendige Kraft gedacht werden; denn wenn Ich will, so will kein anderes Wesen als Ich. Von Mir geht alle Wirkung aus. Ich strebe, die Natur mir zu unterwerfen. Und alle diese practischen Selbstbestimmungen, die dem Bewußtseyn so gewiß als die theoretischen zukommen, haben nach der rein-transscendentalen Analyse der Intelligenz keine Bedeutung.

Endigt nun gar die rein-transscendentale Speculation mit dem Spinozismus, so mag dieser immerhin nur negativ seyn; so bald er das Ich verschlingt, geht auch alle moralische Selbstbestimmung verloren. Der negative Spinozismus verschlingt aber nicht nur das Ich oder vernünftige Subject: er läßt nicht einmahl das thierische Subject stehen; denn er vernichtet das Subject überhaupt, indem er Subject und Object, die in der absoluten Reflexion getrennt werden, in verschiedene Bestimmungen Einer und derselben Realität auflöset, von der er denn

freylich behauptet, daß wir nichts von ihr und Alles nur durch sie und in ihr begreifen.

Wie aber? wenn wir nun fragen: „Woher denn die Ueberzeugung, daß ich so gewiß will, als ich bin und als überhaupt etwas ist?“

Wer diese Ueberzeugung nicht apodictisch in sich trägt, dessen practischer Skepticismus ist unwiderlegelich. Es hat aber keine Noth mit dem vorgeblichen Mangel dieser Ueberzeugung; und wer sie zugesteht, der muß, wenn er philosophiren, also das Gefühl der Ueberzeugung, das zugleich theoretisch und practisch ist, auf ein Princip zurück führen will, dieses Principip nennen. Er muß also zuerst ein practisches Ueberzeugungs-Princip dem theoretischen entgegen stellen, und dann sagen, wie beyde vereinigt Eine Ueberzeugung bewirken; denn eine sich selbst widerstreitende Ueberzeugung zerstört alles vernünftige Wissen.

Hier ist noch nicht einmahl von Freyheit des Willens die Rede. Gesetzt auch, ein Grundtrieb, der Selbstliebe heißt, wäre das practische Ueberzeugungs-Princip; so setzt doch auch dieser Trieb das

Selbst voraus. Der Trieb ist mein Trieb. Er entdeckt sich im Bewußtseyn, wenn ich leide. Wird er befriedigt, so bin ich es, der erfreuet wird. Daß ich mir dies sagen und in Begriffen verdeutlichen kann, ist das Werk meiner Vernunft. Aber auch ehe ich es mir sagen konnte, fühlte ich Freude und Schmerz, und strebte nach jener, als Kind, bloß animalisch, also wirklich, wenn gleich ohne Bewußtseyn. Ich fühle also den Trieb, der Selbstliebe heißt, nicht sofern ich denke, aber zuverlässig, sofern ich bin. Woher nun diese Gewißheit? denn daß Zwey Mahl Zwey Vier macht, ist nicht gewisser, als daß ich Freude und Schmerz unterscheide, und in diesen Zuständen mein fühlendes Selbst, das der Freude nachhängt und dem Schmerze widerstrebt, so apodictisch anerkenne, wie Daseyn überhaupt.

Erkenne ich nun aber gar Freyheit in meinem Wollen an, so wird für mich alle practische Philosophie zu nichts, wenn ich nicht frey bin. Durch das Anerkennen der Freyheit wird das Ich, das in der Transscendental-Philosophie als leeres Ideal-Princip auftrat, unvermeidlich realisirt, und mit dem realisirten Ich nimmt die ganze Philosophie eine andere Gestalt an.

Um nicht in dieser practischen Gestalt die Philosophie zu einer Hypothese zu verkleinern, wollen wir nichts weniger als die Freyheit etwa wie ein Factum behaupten. Wir lassen die Realität der Freyheit noch ganz und gar dahin gestellt seyn. Aber der Idee der Freyheit bedürfen wir, um die denkbaren Bestimmungen des practischen Elementar-Princips zu übersehen. Das practische Elementar-Princip, d. i.: dasjenige, ohne dessen absolute Voraussetzung gar keine practische Philosophie gedacht werden, das aber eben deßwegen nur durch sich selbst verstanden werden kann und von jedem, wer auch nur den Nahmen der practischen Philosophie mit Vernunft ausspricht, durch sich selbst verstanden werden muß, heißt lebendige Kraft, d. i.: die Kategorie der Causalität, nicht mehr als leerer Regelbegriff bloß gedacht, sondern anerkannt als identisch mit dem Leben, das nur durch sich selbst verstanden wird.

Was ist lebendige Kraft? Die Frage sagt in der practischen Philosophie ungefähr dasselbe, was in der theoretischen die Frage sagt: „Was ist Realität?“ Wer beyde in Begriffen beantwortet haben will, für den gibt es keine Theorie und keine Praxis.

Das physische, wie das intellectuelle und moralische, Leben erhält sich nur durch einen Widerstreit von Kräften, die uns als das Band der Vereinigung zwischen Seele und Leib, als fortwährende Erregung von außen und als Widerstrebung von innen erscheinen. So urtheilt der Physiologe und der Psychologe. Die practische Apodictik darf aber, was sie mit der Physiologie und Psychologie behauptet, nicht so behaupten, als ob sie sich abhängig von diesen Wissenschaften machen wollte, die von ihr selbst abhängig sind. Sie darf also, so lange sie kein höchstes Princip aller Praxis aufgestellt hat, auch keine Absonderung der Bestrebungen versuchen. Nur um der absoluten Reflexion ihr Geschäft zu erleichtern, deutet sie vorläufig an, was sie sich nachher zu beweisen getrauet. Dahin gehört die Unterscheidung sinnlicher Bestrebungen oder Triebe von der vernünftigen Bestrebung, die vorzugsweise Wille heißt. Dahin gehört die Erscheinung der Thätigkeit, d. i.: des Resultats der Bestrebungen, sofern sie ihren Gegenstand wirklich überwinden und verändern. Dahin gehört die Nothwendigkeit eines Objects der Bestrebung. Dahin gehört endlich die sichtbare Verwandt-

schaft der theoretischen und practischen Philosophie durch das Bewußtseyn der Thätigkeit im Denken, die wir im vorigen Buche kaum nennen durften, weil wir der Philosophie überhaupt diese Selbstverläugnung schuldig waren.

Viertes Kapitel.

Vom practischen Real-Princip.

Vom Elementar-Princip einer Wissenschaft müssen wir ausgehen, um die Wissenschaft zuerst als möglich zu denken. So hängt die Möglichkeit der Transscendental-Philosophie von der Idee des Absoluten ab; so die Möglichkeit der practischen Philosophie vom unbedingten Anerkennen der lebendigen Kraft. Aber die Transscendental-Philosophie würde ins Unendliche skeptisch bleiben, wenn nicht die Idee des Absoluten durch das absolute Real-Princip apodictisch consolidirt würde. Die practische Philosophie wird zwar für sich bestehen, aber nie mit der transscendentalen vereinigt werden können, so lange sie beym Begriffe der lebendigen Kraft, der daraus entspringenden Bestrebung und deren Resultate, der Thätig-

keit, stehen bleibt, weil aus diesen Begriffen das Wissen, wozu immer Objecte gehören, so wenig hervor gelockt werden kann, wie, umgekehrt, Bestrebung und Thätigkeit aus dem Wissen.

Die practische Philosophie bedarf also eines Real-Princips, durch das sie sich selbst begründet und mit der theoretischen Philosophie vereinigt.

Aber ist denn mehr als Ein Real-Princip denkbar? Zuverlässig nicht, wenn wir, den Forderungen der Transscendental-Philosophie gemäß, das Wissen, rein-theoretisch durch sich selbst analysirt, bis zu Ende verfolgen. Aber in eben dieser rein-theoretischen Analyse kam der Begriff der Praxis gar nicht vor; und unser Streben und Thun sind uns doch völlig so gewiß wie unser Daseyn. Auf das unbedingte Anerkennen unsers Strebens und Thuns gründet sich der Begriff der Praxis überhaupt. Die Praxis können wir nun freylich nicht durch sich selbst analysiren; denn Analyse ist Theorie: aber wir können sie doch auch nicht aus transscendentalen Gründen wegdisputiren, gerade deßwegen nicht, weil der ganzen Transscendental-Philosophie der Begriff der Praxis fremd ist, also kein transscendentales Princip weder

für noch gegen die Praxis streitet. Also müssen wir entweder die Wahrheit unsrer Bestrebungen überhaupt bezweifeln und den Begriff der Praxis für schimärisch ansehen, oder wir müssen practisch die reine Transscendental-Philosophie für eine unvollendete Philosophie erklären: denn, so gewiß wir wissen, daß überhaupt etwas ist, eben so gewiß wissen wir, daß wir wollen; und der Grund dieses practischen Wissens kam in der reinen Wissenslehre oder Transscendental-Philosophie gar nicht vor. Also wird, wenn unser Wollen mehr als Einbildung ist, das absolute Real-Princip practisch noch auf eine ganz andere Art gedacht werden müssen, als es bloß transscendental, d. i.: als Wissens-Princip, gedacht wird.

Und wie sollen wir finden, wie denn wohl das absolute Real-Princip practisch gedacht und von neuem anerkannt werden muß? Gewiß nicht durch directe Demonstrationen. Aber durch indirecte Demonstrationen können wir uns auf den Punct der absoluten Besonnenheit erheben, wo wir mit uns selbst unmittelbar auszumachen haben, ob wir nahmentlich uns selbst zu bezweifeln ernstlich im Stande sind. Auch hier gilt, genau wie bey der theoretischen Entdeckung

des absoluten Real-Princips, keine syllogistische Lösung des Knotens. Er muß zerhauen werden; und was wir in unsern practischen Grundsätzen finden, ist nur die Methode des Zerhauens. Zur bequemen Uebersicht dieser Methode wollen wir sie, genau wie bey der Entdeckung des absoluten Real-Princips, wieder in schulgerechten Schlüssen darstellen.

Erster Schluß. Alle Bestrebung und Thätigkeit setzt, um beurtheilt zu werden, absolute Realität voraus, weil ohne voraus gesetzte Realität überall nichts geurtheilt werden kann, wie die transscendentale Apodictik beweiset.

Nun sind in der absoluten Realität, so wie sie mit dem Wissen unmittelbar anerkannt und als der Grund aller Gründe in der Transscendental-Philosophie erwogen wird, die Bestrebung und Thätigkeit nicht enthalten.

Folglich muß entweder die Theorie mit der Praxis in einen absoluten Widerspruch gebracht und eben dadurch alle Philosophie vernichtet; oder zugestanden werden, daß durch practisches Wissen die Idee der absoluten Realität in ihrer apodictischen Bedeutung erweitert, oder, was dasselbe sagt, daß die absolute

Realität, die immer Eine und dieselbe bleibt, auch practisch anerkannt werden muß, wenn gleich anders, als sie theoretisch anerkannt wird. *)

*) Hier ist wieder eine gute Veranlassung, das πρῶτον ψεῦδος der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte zu bemerken. Der wundersame Criticismus dieser Lehre will dem Streite über die Realität dadurch entgehen, daß er schlechthin mit dem Thun anfängt; jeden, der das Dogma: „Das Ich ist sein eignes Product;" bezweifelt, einen Dogmatiker nennt, dessen Augen mit Schuppen bedeckt sind; und jeden, der gar jenes Dogma nicht faßt, für absolut-unfähig zur Philosophie erklärt. — Nun kommt aber erstens in der ganzen Wissenschaftslehre kein Beweis für das Dogma vor, auf dem die ganze Lehre ruht; denn die leere Demonstration aus der Formel: A ist A; ist nicht einmahl ein Schatten von wahrem Beweisen. Zweytens kann auch kein solcher Beweis jemahls gefunden werden, weil er schon im Begriffe sich selbst widerspricht; denn der Begriff eines Beweises ist und bleibt theoretisch, und ohne voraus gesetzte Realität nicht einmahl denkbar. Eben so ist Thätigkeit ohne voraus gesetzte Realität nicht denkbar. Also wäre der Criticismus der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte eine undenkbare Demonstration des Undenkbaren. Das soll sie denn doch wohl im Ernste nicht seyn?

Zweyter Schluß. Die absolute Realität löst'e sich selbst auf eine theoretisch-unbegreifliche Art in Subject und Object auf, und zwar durch absolute Reflexion, die theoretisch eben so unbegreiflich blieb.

Nun sind Bestrebung und Thätigkeit ohne Trennung des strebenden Subjects von einem widerstrebenden Objecte nicht nur unbegreiflich, sondern sie sind überhaupt nur dadurch denkbar, daß das Subject als lebend, als in sich selbst reell, und so als der Grund der Bestrebung gedacht, und den Objecten, von denen allen die Bestrebung nicht ausgeht, entgegen gesetzt wird.

Also ist entweder alle Praxis, Bestrebung und Thätigkeit, die wir uns zueignen, nicht unser, also in practischer Bedeutung Nichts, oder dem strebenden Subjecte kommt practisch eine eigne Realität zu, durch die es von Allem, was es irgend als Object anerkennt, practisch getrennt ist.

Dritter Schluß. Das theoretische Subject löst'e sich weiter, im Gegensatze mit den Objecten, in ein Real- und Ideal-Princip auf, indem es als Princip des vernünftigen Wissens das Ich oder

den logischen Singular auf sich bezog und dadurch, wieder auf eine theoretisch-unbegreifliche Art, die Wissenschaft des Denkens begründete, ohne darüber das leere Denken mit dem Wissen zu verwechseln, und dadurch, als einfaches Subject, zum Real-Princip zu werden.

Nun ist es aber für alle practische Wissenschaft nothwendig, daß das strebende Subject für sich reell gedacht werde, weil es als das Princip desjenigen gedacht wird, was in der Bestrebung eigentlich Bestrebung und nicht Hinderniß ist, das von den Objecten ausgeht.

Folglich ist entweder unsre ganze Praxis, und mit ihr aller Werth, den wir uns als selbstständige Wesen in uns selbst erwerben können, im Grunde Nichts, oder das strebende Subject ist selbst der reelle Grund seines Strebens und seiner Thätigkeit, das heißt: es ist practisches Individuum, und Individualität ist die practische Realität in bloß subjectiver Bedeutung, durch die auch das denkende Subject oder Ich in sich selbst realisirt ist.

Erläuterung. Wer nur in den Schranken des schlichten Menschenverstandes zu räsonniren ge-

wohnt ist, dem muß es fast abenteuerlich vorkommen, daß der Philosoph theoretisch sich selbst verläugnet, um sich durch eine practische Demonstration wiederzubekennen. Es ist uns so natürlich, das Ich überall an die Spitze unsrer Urtheile zu stellen und die Realität unser selbst als etwas, das sich ganz und gar von selbst versteht, bey allen Demonstrationen voraus zu setzen, daß eine Philosophie, die sich eben diese Voraussetzung erlaubt, sogleich auf Proselyten rechnen kann, selbst wenn sie mit den Schlüssen, die sie aus ihren Voraussetzungen zieht, noch so tief ins Abenteuerliche fallen sollte. Wer aber eben so wenig das Princip seiner Demonstrationen vom schlichten Menschenverstande geschenkt verlangt, als er durch leere Formular-Demonstrationen befriedigt wird, der zeigt gerade dadurch eine philosophische Beharrlichkeit, daß er sein Ich gelassen in die Tiefe der reinen Transscendental-Philosophie versinken sieht. Es ist eben durch dieses Ich selbst schon dafür gesorgt, daß es nicht untergehen kann, ohne sich wiederzuerheben.

Aber ist denn nun durch unsre practische Demonstration unser Selbst in der That gegen den Skepticismus gesichert? Und tritt nicht durch eben diese De-

monstration die practische Apodictik mit der transscendentalen in einen Widerspruch?

Die erste dieser Fragen ist bald beantwortet. Wer zur Beendigung des Streits über Realitäten directe Demonstration verlangt, der ist durch kein mögliches Argument zu befriedigen. Die transscendentale Apodictik beweiset nur, daß mit einem solchen Skeptiker gar kein Räsonniren ist. Wer in unsern apodictischen Demonstrationen das Princip der Apodixis in der Demonstration als einer logisch-richtigen Verkettung von Sätzen sucht, der verdreht in Gedanken unsre indirecte Demonstration zu einer directen, dergleichen er z. B. aus der Mathematik kennt. Mit ihm können wir auch nicht forträsonniren. Wer aber erstens von der apodictischen Unzulänglichkeit aller Formeln und logischen Combinationen, und zweytens eben dadurch von der Unmöglichkeit aller und jeder Metaphysik, d. i.: Demonstration der Realität aus Grundsätzen, überzeugt ist, der kann bey unsrer practischen Real-Demonstration nicht mehr Anstoß nehmen, als bey der theoretischen. Beyde Demonstrationen sind, eben darum, weil sie bloß indirect sind, auch bloß disjunctiv. Sie treiben den Skeptiker

in ein Dilemma, wo wir es gänzlich ihm überlassen, auf welche Seite er treten will. Kein Argument in der Welt ist zureichend, ihn apodictisch in Grundsätzen rechts oder links zu stoßen. Will er nun theoretisch die absolute Realität überhaupt, oder practisch die Individualität, d. i.: die Realität seiner selbst, bezweifeln, so nehmen wir von ihm Abschied. Er zweifle nach Herzenslust. Aber die Lust, gegen uns zu disputiren, muß er sich vergehen lassen; denn ihm zu beweisen, daß er mit dem Anfange der Disputation sogleich auf unsre Seite tritt, weil er sonst über Nichts disputirt, sind unsre indirecten Schlüsse zureichend.

Das Ich, als denkend-practisches Princip anerkannt, ist also nichts weniger als ein metaphysisches Wesen oder eine einfache Substanz. Wir dürfen nicht fragen: „Was ist denn nun eigentlich das Ich?“ denn diese Frage ist pur-theoretisch; und in theoretischer Bedeutung ist das Ich Nichts. So wie wir theoretisch sagen: „Die absolute Realität erkennt sich selbst an;“ so dürfen wir uns practisch ausdrücken: „Die Individualität erkennt sich selbst an;“ d. i.:

„Ich bin.“ Unser Seyn ist mit dem Fragen nach diesem Seyn Eins und Dasselbe.

Indem wir aber die Wahrheit: „Ich bin“; in Begriffe fassen, hört sie schon auf, rein- und unmittelbar-practische Wahrheit zu seyn. Da entspringt sie aus der Abstraction. Durch eine natürliche Selbsttäuschung setzen wir dann, indem wir durch Abstraction die Objecte in Gedanken aufheben, uns an ihre Stelle, und das Ich kommt als Object zum Vorscheine. Und doch könnten wir ohne diese Selbsttäuschung den Begriff des Ich in der Bedeutung nicht finden, wie wir über das Ich Fragen aufwerfen: denn indem wir nicht bloß von Uns überzeugt sind, sondern denkend sagen: Das Ich; haben wir unvermeidlich, wie schon der grammaticalische Artikel anzeigt, ein Object in Gedanken. Und so ist ohne objective Selbsttäuschung zwar vernünftige Praxis, aber keine practische Philosophie möglich; denn wo wir urtheilen wollen, müssen wir über Etwas urtheilen.

Wer die objective Selbsttäuschung, ohne die keine practische Philosophie möglich ist, für einen Grund hält, auch die practische Philosophie für eine Selbsttäuschung zu erklären, verwechselt diese Philosophie

mit einer vermeintlichen Metaphysik. Schon der Begriff der Selbsttäuschung setzt die unbezweifelte Realität des Selbst voraus; und mehr wird zur Möglichkeit der practischen Philosophie gar nicht verlangt. Der Metaphysiker, der das Selbst unter dem Nahmen: Seele, zum Objecte seiner Beurtheilung macht, mag seine Sache selbst vertheidigen.

Absolute Selbstkenntniß, d. i.: Kenntniß des Ich, sofern es als reines Ich sich selbst denkt, ist eine idealische Aufgabe, die bey dem ersten Versuche, sie zu realisiren, schon sich selbst widerspricht. Alle unsre Selbstkenntniß ist, wie wir bald weiter sehen werden, sinnlich, und muß sinnlich seyn, wenn Theorie und Praxis in Einem Bewußtseyn vereinigt seyn sollen. Gerade diese sinnliche Selbstkenntniß, und keine andere, wird auch erfordert, damit wir über unsre Pflicht in wirklichen Fällen urtheilen und, was sinnlich in uns ist, unserm wahren Selbst unterwerfen können. Auch dabey wird unser wahres Selbst immer als unerkennbar voraus gesetzt. Der Grund dieser Voraussetzung ist eben das Indemonstrable, das unbedingt zugegeben werden muß, wenn praetische Philosophie vernünftig-denkbar seyn soll; es ist das Ich

selbst, das als practische Realität sich selbst behaup-
tet, ohne sich theoretisch zu seinem eignen Objecte zu machen. Diese practische und ewig unergründliche Selbstbehauptung verliert nicht das Geringste dadurch, daß wir, um eine Theorie der Praxis aufzustellen, unvermeidlich das gefährlich scheinende Mittel der Selbsttäuschung wählen und das Ich als ein Object beurtheilen müssen. Diese objective Selbsttäuschung ist ganz unschuldig, voraus gesetzt, daß wir sie für das, was sie ist, erkannt haben. Wir setzen das Ich, als Object, sich selbst, sofern es als Subject gedacht wird, freylich nur in Gedanken, entgegen; aber wir bilden uns eben deßwegen auch nicht ein, daß das Ich sich selbst als ein Object erkennete. Alles, was wir im Fortgange der practischen Speculation behaupten, lehrt uns das Ich, als reines Ich, durchaus nicht näher kennen. Deßwegen beurtheilen wir auch practisch eigentlich nie das Ich. Wir beurtheilen Handlungen, sofern sie zugleich Vorstellungen sind. Daß die practischen Vorstellungen wirklich practisch sind, d. i.: von der Thätigkeit unsers wahren Selbst ausgehen, erkennen wir durchaus nicht. Wir behaupten es bloß practisch, indem wir uns selbst behaupten.

Aber wenn wir nun, von uns selbst durch uns selbst überzeugt, die zweyte Frage beantworten wollen, die unsern practischen Schlüssen im Wege zu stehen scheint, so reicht eine bloß practische Antwort nicht hin. Die Frage war: Steht nicht die Real = Bestimmung des Ich mit der transscendentalen Apodictik in einem offenbaren Widerspruche? Kann das Ich zugleich selbstständige Realität seyn und sich doch mit Allem, dem es entgegen wirkt, in Eine Realität verlieren?

Wir stehen hier auf dem Puncte, wo durch eine letzte Entscheidung die Theorie mit der Praxis und die Praxis mit der Theorie begründet, oder alles Wissen und Thun, ungeachtet aller unsrer indirecten Demonstrationen, doch noch zuletzt dem Skepticismus Preis gegeben werden muß. Die Untersuchung verlangt einen besondern Abschnitt.

Fünftes Kapitel.

Von der Einheit der Theorie und Praxis, oder von der absoluten Virtualität.

Weder theoretisch noch practisch läßt sich entscheiden, ob nicht Theorie und Praxis einander widersprechen. Wollen wir die Entscheidung nach dem absoluten Real-Princip versuchen, so wie dieses Princip durch die transscendentale Apodictik gefunden wird, so geht das Ich in reeller Bedeutung rein verloren, und die Hoffnung, es mit den Objecten zu vereinigen, ohne es zu verlieren, wird im eigentlichen Verstande zu Nichts. Wollen wir practisch argumentiren, so gewinnen wir durch das Princip der Bündigkeit aller practischen Schlüsse doch nie etwas mehr, als eben dieses Princip, das ist: die Individualität, von der nur die Praxis ausgeht. Von dem Ich zu den Objecten ist so wenig ein demonstrativer Uebergang möglich, als von den Objecten zu dem Ich. Wer die Philosophie als reine Theorie behandelt, wird, wenn er anders consequent denkt, unvermeidlich Spinozist. Wer, umgekehrt, die gesammte Philosophie bloß prac-

tisch behandelt, der findet, wenn er anders nicht völlig grundlose Machtsprüche für Beweise gelten lassen will, in Ewigkeit keine reine Theorie. Ihm bleibt nichts übrig als ein willkührlicher Idealismus.

Also: Wenn Theorie und Praxis philosophisch zu retten sind, so müssen sie durch einander wechselseitig gerettet werden. Es muß gezeigt werden, daß kein Wissen möglich ist ohne Wollen, so wie, umgekehrt, kein Wollen möglich ist ohne Wissen. Es muß gezeigt werden, daß weder Praxis noch Wissenschaft anders denkbar sind als unter der Bedingung Einer absoluten Realität, daß aber die Eine absolute Realität der practischen Selbstständigkeit des Ich so wenig widerspricht, daß vielmehr jene nur durch diese, ihrem wahren Gehalte nach, anerkannt und gedacht wird. Um bis dahin zu kommen, mußten wir in der transscendentalen Apodictik die reine Theorie, und in den ersten Kapiteln der practischen Apodictik die reine Praxis bestimmen. Von jetzt an aber würden wir uns unser Geschäft nicht nur ohne Noth erschweren, wenn wir die Praxis bloß aus sich selbst zu analysiren fortfahren wollten. Eine solche Analyse widerspräche in der That sich selbst: denn practische Philosophie ist ja

Theorie der Praxis; und nur um zu zeigen, wie die Praxis durch sich selbst gefunden werden muß, bedurfte es der ersten vier Kapitel unsrer practischen Apodictik.

Als sinnlich-denkende Wesen nähern wir uns der Wahrheit immer durch Begriffe. Wir fragen also, um den Vereinigungspunct der Theorie und Praxis zu finden: Ist unser Verstand nicht im Besitze eines Begriffes, der so gewiß, als wir selbst sind, eine Real-Bedeutung hat, ohne die wir so wenig Realität überhaupt, als besonders unsre Individualität zu denken vermögen?

Wir haben nicht nöthig, in der Irre herum zu gehen, um den Begriff, der hier gemeint ist, zu finden. Wir haben ihn schon gefunden, als wir versuchten, unter Praxis überhaupt etwas zu denken. Es ist der Begriff der lebendigen Kraft.

Was ist Kraft überhaupt? Noch ist niemand im Stande gewesen, es zu sagen; denn sein im Stande seyn wäre ja nur durch Voraussetzung einer Kraft möglich. Kein Bericht aber kann kläglicher lauten, als den die transscendentale Logik von der Bedeutung dieses merkwürdigsten aller Real-Begriffe

abstattet. Daß der Begriff der Kraft in seiner Anwendung immer zusammen fällt mit dem Regelbegriffe der Ursache, ist nicht zu bezweifeln. Wer aber mit dem Regelbegriffe der Ursache die Bedeutung der Kraft als eine leere Kategorie gefunden zu haben vermeint, der muß, als consequenter Denker, auch seine moralische Kraft, auf deren Real-Bedeutung seine ganze Personalität beruht, als eine leere Kategorie denken können; ein Talent, um das ihn vermuthlich niemand beneiden wird. Auch kann kein System, das in irgend einer Bedeutung practisch seyn will, den Begriff der Kraft als einen Real-Begriff, weder zu seiner Begründung noch zu seiner Ausführung, entbehren. *)

*) Man würde dem Kantischen Systeme großes Unrecht thun, wenn man ihm Schuld gäbe, Kraft überhaupt zur bloßen Kategorie herab gesetzt zu haben. Wo bliebe dann, wenn dies wäre, die ganze Kantische Metaphysik der Sitten? Aber gestehen muß man, daß die practischen Bestimmungen des Begriffs der Kraft, zu denen vorzüglich die Freyheit gehört, im Kantischen Systeme nirgends auf eine, nur irgend befriedigende, Art erläutert und mit der leeren Formal-Bedeutung des Denkbegriffs der Ursache wissenschaftlich zusammen geknüpft

Alle Versuche, das Wesen der Kraft durch Begriffe zu erklären, sind eitel. Wir können Kraft überhaupt nicht anders erklären, als durch eine ewige Voraussetzung, die, genau wie die Realität, nur durch sich selbst verstanden wird. Wir können nichts Höheres denken als Kräfte. Der Begriff einer Grundkraft fällt so wohl mit der theoretisch-absoluten Realität, als mit der practischen Selbstthätigkeit apodictisch zusammen. Wir konnten ihn in der theoretischen Philosophie als Begriff umgehen; und eben dadurch, daß wir ihn umgingen, fanden wir eine reine Theorie. Aber ohne die Real-Bedeutung, die diesem Begriffe zum Grunde liegt, konnten wir nichts; denn wir selbst wären ohne sie nichts. Die wissenschaftliche Selbstverläugnung, kraft deren wir das Wissen aus sich selbst zu analysiren im Stande waren, war nur, wie wir uns ausdrücken, Wirkung der Kraft des Denkens. Und so liegt dem Wissen,

sind. Deßwegen steht denn auch im Kantischen Systeme die practische Philosophie ganz verlassen da; und was ihr Fundament ist, ob ein Factum des Bewußtseyns, oder was sonst, darüber läßt sich nach Kantischen Principien ins Unendliche disputiren.

wie dem Denken und Wollen, Kraft zum Grunde, die mit der absoluten Realität zusammen fällt, und nur von dem für einen leeren Begriff gehalten werden kann, wer sich selbst für einen leeren Begriff zu halten geneigt ist.

Mag aber der Begriff der Kraft immerhin für die Theorie so wichtig seyn, wie für die vernünftige Praxis; er ist, sofern er mehr als die leere Kategorie der Ursache bedeutet, doch immer ursprünglich ein practischer Begriff. Aus den Begriffen der Realität und Wissenschaft geht er nicht hervor. Den Begriff der Ursache bloß logisch zu verstehen, wird reelle Kraft nicht weiter voraus gesetzt, als in so fern sie zum Denken überhaupt voraus gesetzt wird. Soll also der Begriff einer Naturkraft im Gegensatze mit der Seelenkraft eine Real-Bedeutung haben, so werden wir auch diese Bedeutung nicht theoretisch suchen müssen. Wollten wir sie aber gar, wie es gewöhnlich geschieht, empirisch suchen, so fänden wir, wie David Hume, statt ihrer, das Nichts: denn es ist gewiß genug, daß wir bey aller Beurtheilung der Naturbegebenheiten Naturkräfte voraus setzen, aber nie etwas anderes als Begebenheiten wahrnehmen.

Sofern nun der Begriff der Kraft, als Real-Begriff, ursprünglich practisch ist, ist seine Quelle die Individualität, aus der alle Praxis entspringt. Die Individualität, als Princip einer Mehrheit von Kräften gedacht, nennen wir Seele. Wir theilen, sofern wir selbst Seelen sind, der Seele überhaupt eine Mehrheit von Kräften psychologisch zu, das heißt: wir reduciren die Verschiedenheit der Vorstellungen, practisch gedacht, unter gewisse Classen-Begriffe. In dieser Reduction ist aber so viel Willkührliches, daß es fast eben so viel verschiedene Tabellen für die Seelenkräfte, als verschiedene Systeme, und selbst als verschiedene Sprachen gibt. Ganz unbrauchbar für die höhere Philosophie sind vollends die Unterscheidungen zwischen obern und untern Kräften der Seele. Ueberhaupt ist es die alte psychologische Theorie der Seelenkräfte, was die Untersuchungen der höhern Philosophie am meisten erschwert. Vorgefaßte Meinungen von Erkenntnißkräften und Begehrungskräften, oder, wie man jetzt lieber spricht, Vermögen, begleiten uns überall. Statt zu untersuchen, wie man denn zu der Anerkennung dieser Verschiedenheit von Seelenkräften

gekommen ist, untersucht man nach Voraussetzung dieser Verschiedenheit von Seelenkräften, wie der Mensch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen kann; als ob nicht schon Erkenntniß der Wahrheit dazu gehörte, wenn der Mensch über seine Seelenkräfte philosophiren will.

Es thut Noth, auf diese Verkehrung der Philosophie auf alle Art aufmerksam zu machen; denn so lange sie dauert, ist an keine Apodictik zu denken. Die Apodictik fängt nicht mit Eintheilungen der Seelenkräfte an. Sie kann im ganzen Laufe der logischen und transscendentalen Untersuchungen nicht einmahl den Begriff einer Seelenkraft finden. Die logische Apodictik entwickelt bloß das Denken, sofern es Synthesis und Analysis ist. Die transscendentale Apodictik entwickelt das Wissen. Bey der Entwickelung des Wissens fanden sich sogleich die absolute Reflexion und Determination ein. Beyde vereinigt nannten wir absolute Urtheilskraft, aber einzig und allein, um von dem, was gemeint war, sprechen zu können. Die absolute Urtheilskraft wurde so wenig als eine Seelenkraft behandelt, daß vielmehr der transscendentale Begriff der

Seele selbst, d. i.: der Begriff des erkennenden Subjects, sich nicht einmahl als absoluter Real-Begriff erhalten konnte und im negativen Spinozismus verloren ging. Nicht eher als jetzt, da wir practisch philosophiren, kann auch von der absoluten Urtheilskraft als einer Seelenkraft die Rede seyn. Practisch haben wir die Realität des Ich anerkannt. In diesem Anerkennen liegt die ganze Real-Bedeutung des Begriffs der Kraft überhaupt. Was nun aus den beliebten Seelenkräften werden wird, deren Princip, sofern sie Seelenkräfte, und nicht Naturkräfte sind, einzig und allein die Individualität ist, wollen wir abwarten.

Es läßt sich nicht anders erwarten, als daß es die practische Bestimmung der absoluten Urtheilskraft seyn wird, was wir als den Schlüssel zum Innersten der Philosophie auf jedem andern Wege vergebens suchen. Zum practischen Verständnisse der absoluten Urtheilskraft kommen uns die bekannten Wörter: Naturkraft und Seelenkraft, vortrefflich zu Statten.

Naturkraft in physikalischer Bedeutung ist Kraft der Materie, sofern diese bloß sinnlich, d. i.: in

unsrer Perception, existirt. Sie ist reell, wie unsre sinnlichen Vorstellungen reell sind; nicht in sich, sondern bloß als Relation, d. i.: durch nothwendige Beziehung auf das Absolute. Naturkräfte in der physikalischen Bedeutung berechnen, zertheilen und combiniren wir, entweder mechanisch, nach den Gesetzen des Raums und der Zeit, oder chemisch, nach den Gesetzen der so genannten Verwandtschaft, die nichts anderes ist als Cohäsion in unendlich mannigfaltigen Modificationen. Die Summen der sinnlichen Vorstellungen unter der Bedingung aller Gesetze der Sinnlichkeit ist relative Materie. Diese relative Materie beurtheilen wir nach den Regelbegriffen der Ursache und Wirkung so, daß wir jeder Naturbegebenheit eine Ursache in Gedanken voraus setzen. So lange wir nun bloß theoretisch urtheilen, ist die relative Naturkraft nichts anderes als eben die gedachte Ursache, die im Grunde dem Verstande angehört, und nicht der Natur. Kein vernünftiger Physiker rechnet auch darauf, mechanisch oder chemisch jemahls eine Naturkraft zu entdecken. Er entdeckt Naturbegebenheiten. Die Kraft setzt er immer $= x$ voraus. Er benennt sie mit verschiedenen Nahmen; aber alle diese Nahmen bedeuten

doch nichts als Summation der Naturbegebenheiten unter ein Princip der Einheit. So kann sich die Physik ins Unendliche erweitern, ohne den Begriff einer absoluten Kraft nur zu berühren. Aber die Physik will doch auch als Wissenschaft überhaupt begründet seyn. Nun ist Begründung immer nur durch das Absolute möglich. Also bedarf es einer neuen Untersuchung, um den Begriff einer Naturkraft bis zur absoluten Realität zu verfolgen, wo er denn wohl etwas ganz Anderes seyn möchte als eine durch Kategorien gedachte Naturbegebenheit. *)

Eben dies gilt vom Begriffe der Seelenkraft. Er läßt sich psychologisch hin und her bestimmen, ohne daß wir dadurch seiner letzten Bestimmung nach dem absoluten Real-Princip näher rücken.

*) Selbst die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Kant, so ein bewundernswürdiges Geschenk für die Wissenschaft sie sind, leisten nicht, was hier gemeint ist. Sie demonstriren die unveränderliche Natur der Materie, sofern diese Factum ist, aus der Form des sinnlichen Erkenntnißvermögens, also, nach dem Kantischen Systeme, a priori. Dadurch gibt sie uns ganz neue Aufschlüsse über die höhern Naturgesetze, die man sonst

Also ist es nicht eine Naturkraft in physikalischer, nicht eine Seelenkraft in psychologischer Bedeutung, was wir zur practischen Bestimmung der absoluten Urtheilskraft gebrauchen können. Hier wird nach dem gefragt, was allen physikalisch gedachten Naturkräften außer uns, und was allen Seelenkräften in uns zum Grunde liegt, wenn nicht beyde sich auf Nichts gründen sollen. Und nun können wir, ohne Gefahr einer beschwerlichen Mißdeutung, den höchsten und letzten Satz der Apodictik aufstellen. Die Syllogistik mag uns dazu noch ein Mahl das Vehikel der Schlußform leihen. Vorher nur noch eine Bemerkung. Wenn der Begriff der Kraft überhaupt eine Real-Bedeutung hat, und wenn diese Real-Bedeutung auf dem practischen Anerkennen der Individualität durch sich selbst beruht, so muß

nur auf Experimente gründen zu können glaubte. Aber was denn nun Naturkraft in Beziehung auf das Absolute, und nahmentlich im Gegensatze mit der Seelenkraft ist, die wir Willen nennen und die als freyer Wille dem practischen Theile des Kantischen Systems zum Grunde liegt, kann durch keine Demonstration der formalen Naturgesetze erläutert werden; denn bey diesen wird die reelle Naturkraft = x voraus gesetzt.

auch die absolute Urtheilskraft entweder keine Kraft seyn, oder, sofern sie Kraft ist, practisch mit der Individualität anerkannt werden. Das meinen wir auch, wenn wir behaupten, daß Wir urtheilen. Nun ist aber der Begriff der absoluten Urtheilskraft, sofern er rein-theoretisch ist, dem bloß practisch anerkannten Ich widersprechend; denn die absolute Urtheilskraft erkennt als absolute Reflexion ein Object zugleich mit dem Subjecte an und hebt durch die Reduction beyder auf Eine Realität die Selbstständigkeit des Individui völlig auf. Hier bleibt uns nichts übrig, als: entweder zu behaupten, daß die absolute Urtheilskraft in keiner Bedeutung dem Individuo zukommt, d. h.: daß Wir nicht urtheilen, während wir doch urtheilen; oder es muß gezeigt werden, daß die practische Realität des Individui zugleich mit der absoluten Realität überhaupt anerkannt wird durch Eine und dieselbe absolute Urtheilskraft.

Erster Schluß. Wenn die Individualität durch sich selbst als Princip einer lebendigen Kraft anerkannt wird, so wird sie nur unter der Bedingung eines Widerstandes anerkannt, dessen Real-Bedeutung mit der Kraft practisch gegeben ist und eben so wenig wie die Kraft durch Begriffe mitgetheilt werden kann.

Nun ist eine sich selbst widerstehende Kraft ein Nichts, indem die Kraft sich nur in so fern als Kraft entdeckt, wie sie dem Widerstande entgegen wirkt.

Also muß entweder behauptet werden, daß die practische Realität sich selbst widersteht, d. h.: noch ein Mahl Nichts ist; oder es muß zugestanden werden, daß die Anerkennung unsrer practischen Realität mit der Anerkennung eines Widerstandes außer uns identisch ist.

Zweyter Schluß. Wenn die Anerkennung unsrer practischen Realität mit der Anerkennung eines Widerstandes identisch ist, so ist das identische Anerkennen der Kraft unser selbst mit dem Widerstande, den wir als außer uns setzen, practisch-absolute Unterscheidung der Kraft von dem Widerstande und des Widerstandes von der Kraft.

Nun mußten wir als absolute Unterscheidungskraft in der Transscendental-Philosophie die absolute Urtheilskraft anerkennen, um Wissen überhaupt als möglich zu finden; und zwar mußten wir sie so anerkennen, sofern sie als absolute Reflexion alles Wissen abhängig macht von der Wechselbestimmung des Subjects und Objects.

Also ist die absolute Urtheilskraft zugleich Real- und Individual-Princip, d. h.: sie ist das gesuchte Princip der Einheit aller Theorie und Praxis.

Dritter Schluß. Indem wir durch absolute Urtheilskraft theoretisch eine absolute Realität, die sich selbst in Subject und Object zerlegt, practisch aber eine Individualität anerkennen, die das Subject von den Objecten scheidet; so kann diese doppelte Anerkennung des Fundaments der Theorie und der Praxis sich selbst nicht wieder aufheben.

Nun würde sie sich aber aufheben und einen unendlichen Widerspruch mit sich selbst nach sich ziehen, wenn die absolute Realität, die theoretisch durch kein einziges Prädicat bestimmbar ist, practisch nicht durch das einzige Prädicat bestimmt würde, das den Grund aller Praxis selbst bezeichnet.

Also sind entweder Theorie und Praxis, und mit ihnen Realität und Individualität, in unendlichem Widerspruche, und die Praxis, deren Theorie practische Philosophie heißt, ist im Grunde Nichts, oder beyde vereinigen sich durch absolute Urtheilskraft in Eine Realität, die nur practisch, d. i.: durch

Kraft und Widerstand, Realität überhaupt, also, um es mit Einem Worte zu sagen, Virtualität ist.

Erläuterung. So hätten wir denn endlich den Begriff gefunden, mit dessen Bedeutung alle Philosophie stehen oder fallen muß. Es könnte deßwegen auch unsrer Apodictik nichts weniger zur Empfehlung gereichen, als wenn sie diesen Begriff zum ersten Male aufstellte. Nur die Art, wie sie ihn aufstellt, unterscheidet sich von den frühern Behandlungen eben dieses, gewöhnlich nur dunkel gedachten und hinter Umschreibungen versteckten, Begriffs. Freylich aber ist es die Art der Behandlung dieses Begriffs, was wir, mit andern Worten, Begründung der Philosophie nennen.

Der Begriff der Virtualität liegt so tief und so fest, daß man seine Bedeutung um so inniger faßt, je mehr man versucht, sie sich selbst abzustreiten. Man darf nur vertraut mit dem Begriffe werden, um seine Bedeutung nie zu bezweifeln. Wo wir irgend nur ein metaphysisches oder transscendentales System entdecken, da liegt dieser Begriff aller Begriffe jeder Demonstration zum Grunde, die sich nicht in den logischen Dialelus verliert. Die Theorie dieses Begriffs, d. i.: die

Philosophie, kann aber nie zu Stande kommen, so lange man bloß theoretisch argumentirt: denn die Theorie findet wohl Ursachen, deren Reihe sie in der Zeit bis ins Unendliche suchen oder auch mit dem Begriffe einer letzten Ursache in Gedanken fixiren kann; aber die Real-Bedeutung der Kraft findet sie nicht, denn die ist durchaus practisch und kann nicht anders als durch sich selbst anerkannt werden mit der Praxis. Eben so wenig aber kann der Begriff der Virtualität erreicht werden, wenn man bloß practisch argumentirt: denn das practische Real-Princip setzt, um als Real-Princip auch nur gedacht zu werden, den rein-theoretischen Begriff der Realität schon voraus. Ein System, das diese Voraussetzung überspringt und die Realität idealistisch aus dem Ich demonstriren will, versteckt durch seine Demonstrationen nur seine absolute Grundlosigkeit; denn die apodictische Behauptung des selbstständigen Ich als eines Princips des Wissens findet nicht eher Statt, als bis der Begriff des Wissens durch sich selbst an die Realität geknüpft ist, ohne die er Nichts bedeutet; und in dieser Verknüpfung ist das Ich, als Subject, nicht nothwendiger als das entgegen stehende Object. Nicht eher,

als bis man die absolute Realität für sich gefunden und den negativen Spinozismus der reinen Transscendental-Philosophie verstanden hat, tritt durch Verbindung der Theorie mit der Praxis die Idee der Virtualität in ihrer ehrwürdigen Klarheit hervor.

Was diese Idee verdunkelt, so lange man noch nicht vertraut mit ihr ist, ist theils eine verkehrt-sinnliche, theils eine vermeintlich-metaphysische Vorstellungsart.

Die verkehrt-sinnliche Vorstellungsart ist eine Reaction der Phantasie, die den Grund der relativen Realität der sinnlichen Vorstellungen in der sinnlichen Vorstellung selbst sucht. Wir nennen gewöhnlich die Objecte in der Sphäre des äußern Sinnes Dinge. Nun setzen wir gewöhnlich das Merkmahl der Realität dieser sinnlichen Dinge in ihre sinnlichen Prädicate. Zur Realität rechnen wir dann die Materie und die Form der Dinge; denn nach diesen urtheilen wir sinnlich, was ein Ding ist oder nicht ist. Wer nun in dieser Vorstellungsart so ganz lebt und webt, daß er nur von ihr ausgehen kann, der wird sich freylich zur Idee der Virtualität nicht hinauf phantasiren; denn mit

dieser Idee verschwindet aller Unterschied zwischen Materie und Form.

Sucht man sich nun der verkehrt-sinnlichen Vorstellungsart zu entschlagen, so verirrt man sich gewöhnlich zu einer vermeintlich-metaphysischen, die das Uebel, wo möglich, noch verschlimmert. Man will durch Vernunft sich über die Sinnlichkeit erheben, um die Realität rein zu fassen. Nun liefert die speculirende Vernunft, wenn sie die Sinnlichkeit verläßt, nichts als das reine Nichts. Diesem zu entgehen, schiebt man den sinnlichen Dingen eine Mehrheit von metaphysischen Dingen unter, setzt Dinge an sich, und stattet sie als Monaden mit Kräften aus. Nun kann aber die so gedachte Monas nicht aus sich selbst hinaus. Also bleibt, um einen Real-Nexus der Kräfte zu denken, keine vernünftige Ausflucht übrig als ein System der occasionellen Ursachen, nach Cartesius, oder der prästabilirten Harmonie, nach Leibnitz, oder irgend ein ähnliches Wunder-System.

Zwischen der verkehrt-sinnlichen und der vermeintlich-metaphysischen Vorstellungsart liegt nun die transscendentale oder der negative Spino-

zismus. Von diesem müssen wir ausgehen, um, nach der Idee der Virtualität überhaupt, das absolute Virtual-System als einziges Fundamental-System aller Theorie und Praxis nicht zu verkennen.

Es gibt, sagt die reine Theorie, nur Eine absolute Realität, nur Ein Grundwesen; denn alle Pluralisirung ist sinnlich, und wo die Mehrheit wegfällt, bleibt die Einheit übrig. Diese negative Einheit ergreift die practische Apodictik. Sie widerspricht der reinen Theorie durchaus nicht; aber sie fährt fort, wo diese aufhört. Sie gibt dem Unbegreiflichen eine practische, und dadurch dem Negativen eine positive Bedeutung. Wir entschlagen uns, um den reinen Begriff der Virtualität überhaupt zu fassen, zuerst aller sinnlichen Vorstellungen von Form und Materie. Wir finden dann practisch durch Kraft und Widerstand unsre Virtualität. In der Anerkennung unsrer Virtualität nennen wir eben diese Virtualität, mit dem längst bekannten Nahmen, Individualität, sofern das theoretisch so genannte Subject in practischer Bedeutung lebendige Kraft ist. Diese lebendige Kraft oder Seelenkraft ist mit der Realität widerstehender Naturen oder Naturkräfte Eine Vir-

tualität. Kraft in uns oder außer uns ist relative Realität. Widerstand ist entgegen gesetzte, also auch relative Realität. Beyde vereinigt sind Virtualität. Durch Virtualität sind Wir. Die absolute Realität ist nichts anderes als eben diese Virtualität, die in uns ist, wie wir in ihr sind. Sie ist das Absolute, das durch sich selbst ist. Sie heißt absolute Virtualität, sofern wir nach Belieben jede besondere Bestimmung zwischen Subject und Object in der sinnlichen Vorstellung relative Virtualität nennen können.

Man hüte sich nur, um den wahren Fundamental-Begriff der Virtualität nicht zu verkennen, vor der vermeinten Metaphysik, die ihre einfachen Substanzen als Urkräfte behandelt. Kraft für sich gedacht, ist Nichts. Vereinzelte Kräfte an sich sind Gedankendinge und, als solche, pure Negationen. Realität, oder, was nun dasselbe sagt, Virtualität, ist nur denkbar durch Kraft und Widerstand. Widerstand ist entgegen gesetzte Kraft. Also ist Realität nur denkbar durch Kräfte, die einander wechselseitig schaffen, indem sie einander als Wirkungen wechselseitig aufheben. Die Kraft ist ohne den Wider-

stand gar nicht da. Aber freylich ist hier auch die Rede nicht von einem Schaffen oder Aufheben in der Zeit, worin Begebenheiten aus Begebenheiten entspringend gedacht werden; hier ist die Rede von dem, was allen Begebenheiten zum Grunde liegt. Dies ist für uns zunächst die Wechselwirkung unsers Subjects und des sinnlich entgegen stehenden Objects als relative Virtualität, die unsre Individualität sinnlich bestimmt. Diese relative Virtualität verliert sich aber in der absoluten oder wahren, sofern wir durch die sinnliche Vorstellung über die Vorstellung hinaus wirken und dadurch eigentlich sind. Vom Absoluten, das theoretisch bloß ist, sagen wir practisch, daß es nur als absolute Einheit entgegen gesetzter und nur durch ihre wechselseitige Entgegensetzung vorhandener Kräfte absolute Realität ist. Absolute Kräfte, Urkräfte, Grundkräfte an sich, oder wie man sie sonst nennen will, sind Undinge, so bald sie als absolute Realitäten an sich gedacht werden. Wenn wir als empirisch anfangende Philosophen die Idee der absoluten Virtualität finden wollen, denken wir sie als bestehend aus Kräften. Da fangen wir, wie überall, mit Relatio-

nen an und steigen zum Absoluten hinauf. Aber so wenig das Absolute jemahls aus Relationen entspringt, so wenig liegt die Kraft der Virtualität zum Grunde. Kraft ist nur unter der Bedingung der Virtualität denkbar; und die virtuelle Einheit aller Kräfte allein ist das Unbedingte.

Nach diesen Erläuterungen wird ja hoffentlich niemand die absolute Virtualität mit der Thätigkeit seines Ich verwechseln, die sich zu jener wie das Bedingte zum Unbedingten verhält. Das Ich setzt nicht den Widerstand. Es ist nur unter der Voraussetzung des Widerstandes. Das Ich ist Kraft, d. i.: practische Relation. Ohne entgegen wirkende Kraft ist es selbst keine Kraft. Es geht nicht aus sich hinaus und nimmt nichts in sich auf. Es ist Eins mit dem, was überhaupt ist. Selbst seine Freyheit würde, wie sich bald deutlicher zeigen wird, ohne die virtuelle, wenn gleich nicht personelle, Identität des Ich und der Realität überhaupt Nichts seyn.

Noch ein Mahl, ehe dieses Kapitel schließt, sey es gesagt, daß das absolute Virtual-System der Apodictik durchaus keine Metaphysik ist. Es ist durch Demonstration bloß disjunctiv begründet, so daß je-

dem, wer die absolute Reflexion und mit ihr die Kraft, ohne die er selbst Nichts ist, in Begriffen bezweifeln will, die logische Freyheit dazu ungeschmälert bleibt. Das absolute Virtual-System ist nur so wahr, als wir selbst sind.

Unser Geschäft ist nun, die practische Philosophie aus der Idee der absoluten Virtualität zu entwickeln, und dadurch zugleich die Theorie der Theorien oder Wissenschaft der Wissenschaften zu vollenden.

Sechstes Kapitel.

Practische Analyse des Vorstellungsvermögens.

Wenn die Idee der absoluten Virtualität wirklich der Schlüssel zur Philosophie überhaupt ist, so muß nach dieser Idee das ganze Transscendental-System zum zweyten Mahle, und zwar eben dadurch, daß es zugleich als das System aller Praxis erscheint, ohne die Lücken hervor gehen, die von der reinen Theorie nicht ausgefüllt werden konnten. Der viel bedeutende Unterschied zwischen Theorie und Praxis kann, nach diesen Bestimmungen, nur darauf beruhen, daß die

absolute Reflexion, unsrer Endlichkeit gemäß, zunächst entweder auf den Widerstand oder auf die Kraft fällt.

Kaum hatten wir in der reinen Theorie die absolute Urtheilskraft entdeckt, als wir sie schon sich selbst in absolute Reflexion und Determination, — höchstens Unterscheidungs- und Entscheidungsvermögen, — auflösen lassen mußten, ohne von dieser Auflösung auch nur den Schein eines Grundes angeben zu können. Ohne Trennung des Subjects und Objects konnten wir nicht philosophiren; und doch führte uns die Philosophie zu der Nothwendigkeit, eben diese Trennung in Beziehung auf das Absolute wieder aufzugeben, weil wir zur Begründung der reinen Theorie nur Eine absolute Realität gebrauchen konnten. Jetzt erscheint uns dieses Paradoxon in einem ganz andern Lichte. Die absolute Urtheilskraft ist dieselbe Kraft, durch die wir wissen und wollen. Es kommt nur darauf an, zu finden, wie und wann der Unterschied zwischen Wissen und Wollen eben dadurch entsteht, daß beydes von Einer und derselben Kraft ausgeht.

Wenn der Unterschied zwischen Theorie und Praxis, wie wir gefunden haben, kein absoluter Unterschied ist; so können auch Wissen und Wollen, als Producte Einer und derselben Kraft, nur relativ verschieden seyn.

Subject und Object sind als relative Realitäten entgegen gesetzte Kräfte. Wir sind; aber nur, sofern uns etwas entgegen wirkt: und dieses Etwas ist; aber nur, sofern wir ihm entgegen wirken. Wir sind keine Dinge an sich, und die Objecte sind keine Dinge an sich. Die absolute Virtualität aber, die Alles in Allem ist, ist nicht in uns und nicht außer uns. Wir sind in Ihr. Das Subject producirt das Object, sofern das Object auch das Subject producirt, das heißt: sofern wir beyde erkennen als entgegen gesetzte Realitäten. Wir sind Wir, genau in dem Maaße, wie wir uns unterscheiden von der entgegen gesetzten Realität. Indem wir aber als Wesen überhaupt nur in und mit der absoluten Virtualität vorhanden sind, ist auch unsre Selbstständigkeit nur relative Realität.

Wer unsre Untersuchungen nicht ganz mißverstanden hat, wird sie jetzt nicht etwa dadurch verwirren,

daß er nach einer Zahl von Kräften fragt. Mit dem Begriffe der Zahl steigen wir schon ins Reich der Vorstellungen hinunter; hier aber ist die Rede von dem Grunde der Vorstellungen. Diesen finden wir nur mit uns selbst. Auf die practische Anerkennung unser selbst gründen wir jede Vorstellung, die wir von uns selbst haben. Und eben so gründen wir jede Vorstellung, die wir von Objecten haben, auf die practische Anerkennung der entgegen gesetzten Kraft, ohne die wir selbst Nichts wären. Subject und Object in der ursprünglichen Bedeutung sind, wie schon die transscendentale Apodictik gelehrt hat, nicht Vorstellungen; denn sie sind der Grund der Vorstellungen. Sofern sie dies sind, sind sie, nach der practischen Apodictik, entgegen gesetzte Kräfte. Diese entgegen gesetzten Kräfte zählen wollen, hieße: Kraft mit Vorstellung verwechseln: denn was irgend von Kraft außer uns ist, ist, sofern wir es von uns unterscheiden, immer Dasselbe, nämlich entgegen gesetzte Kraft. Mit der Vorstellung von einer Zahl der relativen Virtualitäten, die sich in der absoluten Virtualität verlieren, verliert sich auch alles Denken, und selbst alles Dichten.

Was ist also die Vorstellung nach dem Virtual-Systeme? Zuerst Dasselbe, was sie nach dem theoretischen Real-Systeme ist: das transscendentale Band zwischen Subject und Object. Aber was heißt das? Darauf wußte die Transscendental-Philosophie nichts zu antworten. Ein bildlicher Ausdruck war der Nothbehelf, durch den sie sich kaum verständlich machte. Nach der Begründung des absoluten Virtual-Systems können wir uns besser verstehen, sofern wir uns unsrer Kraft bewußt sind. Vorstellung ist die Entgegensetzung oder unmittelbare Wirkung der Kräfte selbst. Vorstellung ist unmittelbare Anerkennung unsrer Kraft durch entgegen gesetzte Kraft. Vorstellung ist, sofern sie unser ist, Bestrebung. Aber sie ist nicht unser, sofern sie auf entgegen gesetzter Kraft beruht. Das Vorstellungsvermögen heißt, mit einem bekannten Worte: Leben. Ist dies noch undeutlich, so wird die Philosophie aufhören müssen, zu reden. *)

*) Wenn es einem Philosophen, der kein Arzt ist, verziehen werden kann, auch über die Arzneywissenschaft bey dieser Gelegenheit ein Wort zu sagen, so darf hier bemerkt werden, daß das Virtual-System der Apodictik sichtbar zum Brownischen Heilungs-System führt.

Das Vorstellungsvermögen ist also, überhaupt gedacht, noch kein Vermögen des Bewußtseyns; aber es ist immer ein Vermögen des Selbstgefühls. Kommt dem Subjecte kein Bewußtseyn zu, so, daß es nicht weiß, daß es etwas weiß, so kann es freylich nicht über Realität und Virtualität philosophiren; aber es ist nichts desto weniger Subject, d. i.: ein Wesen, das Vorstellungen hat, also etwas weiß. Nur ein freyes Subject ist es dann nicht, wie sich bald weiter zeigen wird, und deßwegen keiner practischen Selbstständigkeit fähig. Wo es aber auch, wie in der menschlichen Natur, der Selbstständigkeit fähig ist, kann es doch auf keine theoretische Unabhängigkeit Anspruch machen. Es ist nicht Monas im Leibnitzischen Sinne. Es trägt keine Mehrheit von Kräften in sich. Ein isolirt gedachtes Subject oder Individuum ist ein Nichts; und selbst das Ich

Irdisches Leben ist irdische Entgegensetzung von Kräften. Diese Entgegensetzung heißt Erregbarkeit. Diese durch Erregungen so entwickeln, daß das unsichtbare Band zwischen der Seele und dem leidenden Körper in seinen natürlichen Zustand, der Gesundheit heißt, wiederhergestellt wird, heißt: den Kranken heilen.

als freyes und selbstständiges Subject ist ein Nichts, sofern es nicht ein virtuelles, d. i.: durch entgegen gesetzte Kraft reelles Ich ist. Das Vorstellungsvermögen ist ein Bestrebungsvermögen, aber kein Princip der Freyheit. Ein Princip der Freyheit wäre über dies, selbst theoretisch gedacht, ein Widerspruch.

Je nachdem nun, im dunkeln Selbstgefühle wie im hellen Bewußtseyn, das Subject seine practische Realität mehr oder weniger anerkennt, ist es mehr oder weniger thätig. Sofern jede Vorstellung Bestrebung ist, ist alles Wissen ursprünglich Thätigkeit. Aber jede Vorstellung ist nur in so fern Bestrebung, als sie einseitig, und zwar subjectiv, anerkannt wird. Ihr objectiver Grund ist nicht das Subject. Sofern nun das Wissen nur durch entgegen gesetzte Kraft möglich ist, ist es ein ursprüngliches Leiden. Das Leiden ist nicht, wie man es sich durch crasse Vorstellungsart zu verdeutlichen pflegt, ein Berührt werden des Ich als eines Dinges an sich durch Objecte als Dinge an sich. Dinge an sich sind Undinge, wie schon oft genug gesagt ist. Die Eine und einzige absolute Virtualität ist

absolute Realität, und alles zu ihr gehörige Daseyn ist ein Thun und Leiden. Das Leiden liegt wie das Thun im practischen, d. i.: relativen, Daseyn. Ein Wesen ohne Thätigkeit wäre kein Wesen. Ein Wesen ohne Leiden wäre kein Wesen. Das Leiden kommt nicht von außen wie eine feindselige und die Existenz des leidenden Wesens anfechtende Kraft. Leiden ist, wie Thun, Bedingung des Daseyns. Es ist, theoretisch gedacht, in uns, sofern wir mit der absoluten Realität Eins sind. Es kommt, practisch gedacht, von außen, sofern es von der Gegenkraft ausgeht, und nicht von der Selbstkraft. Selbstkraft und Gegenkraft vereinigt, geben aber nur Ein relatives und für uns nahmentlich ein menschliches Daseyn.

* * *

Bis hierher, aber auch nicht weiter, muß die practische Apodictik, um sich verständlich zu machen, eine metaphysisch klingende Sprache reden. Subject und Object wurden überhaupt beurtheilt, als ob wir mit unsrer Philosophie ein Reich der Wesen, der relativen nämlich, überhaupt durchreisen wollt-

ten. Zu einer solchen Reise sind keine Wege gebahnt und keine Flügel zureichend, weder durch Theorie noch durch Praxis. Unsre ganze Wissenschaft ist so durchaus einheimisch, daß wir mit aller Bestrebung doch nie etwas mehr kennen lernen, als uns selbst. Nur von unserm relativen Daseyn können wir absolute Ueberzeugung haben. Nur sofern Wir im Verhältnisse zur absoluten Realität Wesen sind, haben wir Vorstellungen. Wir kennen die Welt, d. i.: die absolute Realität, nur durch die Beschränkung unsrer Realität. Nur, was jeder zunächst von sich weiß, weiß er überhaupt. Die Formel des Ueberhaupt ist nur die Verstandesformel, durch die sich ein denkendes Wesen dem andern mittheilt, um es zur Selbstkenntniß, und eben dadurch zugleich zur relativen Weltkenntniß zu wecken.

So gewiß nun unser ganzes Wissen menschlich und nichts als menschlich ist, finden wir mit uns selbst auch practisch den transscendentalen Standpunct unsrer Realität, oder, was dasselbe sagt, unsre Endlichkeit, unsre Beschränkung: Als denkende Wesen haben wir mehrere Arten von relativer Realität nach dem Princip der Möglichkeit in

Gedanken. Dies voraus gesetzt, finden wir durch freye Reflexion die nothwendige, d. i.: in unserm Wissen unveränderliche, Art unsers relativen Seyns, d. i.: wir finden die Form unsers Wissens. An diese Form ist nun unser Thun wie unser Leiden gebunden. Woher und wozu gerade diese und keine andere Form? Die Frage wird ewig ohne Antwort bleiben.

Nicht unbeantwortlich aber darf, wenn wir uns selbst verstehen wollen, das Verhältniß der denkenden zur sinnlichen Natur bleiben, sofern beydes unsre Natur ist. Wir müssen nun die Sinnlichkeit und die Intelligenz zum zweyten Mahle besonders analysiren. Nur dadurch können wir systematisch finden, wie und warum Wissen und Wollen aus Einer und derselben Kraft entspringen und doch wesentlich zweyerley sind.

Siebentes Kapitel.

Practische Analyse der Sinnlichkeit.

Kein Theil der practischen Philosophie ist bey den bisherigen Versuchen, ihn aufzuklären, so tief im Dunkel geblieben, als die Theorie der Triebe. Nimmt man, nach der Meinung der Eklektiker vor Kant, einen Grundtrieb in der menschlichen Seele an, so bleibt doch wenigstens Hoffnung übrig, diesen mit dem allgemeinen Wissens-Princip zu vereinigen, wenn gleich die Freyheit darüber verloren geht. Aber ein Begehrungsvermögen, so wie es im Kantischen Systeme als etwas von dem Erkenntnißvermögen ganz Verschiedenes aufgestellt und nach dieser Aufstellung in ein unteres und oberes zersetzt wird, muß, wenn es sich mit der Einheit der Principien vertragen und dadurch in der Philosophie erhalten soll, wenigstens ganz anders gedeutet werden, als es bisher von den Kantianern gedeutet wurde; denn unter diesen sind auch noch nicht zwey über die Analyse des so genannten Begehrungsvermögens einverstanden: und so, wie die Sachen bis jetzt stehen, ist die practische Philosophie des Herrn Fichte die einzige, die, wenn gleich

nicht im Geiste der Apodictik, doch einen in seiner Art schätzbaren Versuch enthält, sich über die endlosen Mißverständnisse der Erklärer des Begehrungsvermögens bis zu einer wenigstens hypothetischen Einheit der Principien durchzuarbeiten. Wir dürfen also wohl jeden, der als freyer Denker mit der Apodictik, wäre es auch nur um der Prüfung willen, fortfahren will, auch hier noch ein Mahl um Vorsicht bitten, um nicht eine der Apodictik ganz fremde Vorstellungsart in sie hinein zu tragen.

Die Apodictik weiß von keinem Begehrungsvermögen, das von dem Erkenntnißvermögen apodictisch verschieden wäre. Ihr einziges Princip aller Theorie ist die absolute Urtheilskraft; und eben diese absolute Urtheilskraft erklärt sie für das einzige Princip aller Praxis, sofern nicht eine Praxis ohne Wissenschaft gedacht wird. Daraus folgt, daß, so lange nicht durch Freyheit, die hier noch ganz unerörtert bleibt, ein neues Verhältniß der Kräfte entsteht, zwischen Wissen und Wollen in der That gar kein apodictischer Unterschied ist. Und so verhält es sich denn auch in der ganzen thierischen Natur.

Trieb und Vorstellung sind in der thierischen Natur Eins und Dasselbe. Das Thier, und eben so der Mensch als Thier, hat nicht ein besonderes Begehrungsvermögen. Das Thier hat Vorstellungen, d. h.: es lebt. Leben ist das Product entgegen gesetzter Kräfte, die sich in der absoluten Virtualität verlieren. Wir haben die entgegen gesetzten Kräfte Subject und Object genannt. Wir, als vernünftige und freye Subjecte, können von den Objecten abstrahiren, und uns dadurch über sie zur Selbstständigkeit und Personalität, wenn gleich immer nur unter der Bedingung einer entgegen gesetzten Kraft, erheben. In der thierischen Natur ist das Subject an das Object unauflöslich gebunden. Die eigenthümliche Art, wie jedes gebunden ist, nennen wir den Instinct oder Naturtrieb. Der Instinct und die thierische Vorstellungsart sind identisch. Das Thier reflectirt und determinirt in blinder Bestrebung. Es besteht aus Subject und Object, wenn gleich, ohne es zu wissen. Indem es thierisch reflectirt, wählt es. Aber seine Wahl verliert sich in nothwendige Determination; denn das thierische Entscheidungs- oder Determinations-

Princip ist das ursprüngliche Bedürfniß, d. i.: das practische Anerkennen der Abhängigkeit des Subjects von den Objecten. Will man dieses ursprüngliche Bedürfniß einen Grundtrieb nennen, so kommt es der Philosophie nicht auf das Wort an; aber man vergesse nicht, daß dieser Grundtrieb mit dem thierischen Vorstellungsvermögen nach dem Princip der absoluten Virtualität identisch ist.

Bedürfniß und Leben sind also auch identisch. Die erste Vorstellung des entwickelten Embryo ist sein erster Trieb, d. i.: die sinnliche Bestrebung. Die Entstehung des Lebens aber ist virtuell, nicht sinnlich. Eben deßwegen ist sie durch keinen Mechanismus und durch keinen chemischen Prozeß zu erklären. Das Leben ist auf Ein Mahl da, in dem Momente, in welchem in der absoluten Virtualität Kraft und Gegenkraft einander — begegnen, wie wir uns sinnlich ausdrücken müssen. Und so wie das Leben da ist, ist auch das ursprüngliche Bedürfniß da, von dessen Fortdauer die Erhaltung des Lebens abhängt.

Sinnliche Vorstellung ist Empfindung in der objectiven Bedeutung des Worts. Diese objective Be-

deutung fällt aber mit der subjectiven ganz und gar zusammen. Indem das Thier empfindet, strebt es. Nur den Menschen erhebt sein Bestreben durch Freyheit über die Empfindung. Empfindung, Bestrebung und Vorstellung sind in der thierischen Natur Einerley. Empfindungskraft und Vorstellungskraft würden nur verschiedene Nahmen für die Lebenskraft, oder, richtiger gesprochen, für das Leben, als das Resultat von Kraft und Gegenkraft, seyn, wenn nicht vermuthlich auch hinter der thierischen Natur die Bestimmung zu dem höhern Standpuncte schlummerte, auf dem der Mensch steht.

Das ursprüngliche Bedürfniß, das mit dem Leben und sinnlichen Vorstellungsvermögen Eins und Dasselbe ist, ist auch das Princip aller Freude und alles Schmerzes. Was ist Freude? Was ist Schmerz? Noch hat es niemand sagen können; und dabey wird es auch bleiben. Freude und Schmerz, oder, wie sie in ihren schwächern Graden heißen, Vergnügen und Mißvergnügen, sind die ursprünglichen Determinations-Gesetze der sinnlichen Praxis. Das ist eine theoretische, keinesweges aber eine practische und die

subjective Realität dieser Gesetze erschöpfende Erklärung. So wie Realität, Virtualität und Kraft, so kann auch Freude und Schmerz nur durch sich selbst verstanden werden. Verfolgen wir den Gang unsrer Empfindungen psychologisch, so, daß wir den gegenwärtigen Seelenzustand aus einem vorher gegangenen ableiten, so erscheint der Schmerz als Princip der Triebe. Trieb oder sinnliche Bestrebung setzt psychologisch einen unangenehmen Zustand voraus, dem wir widerstreben. Verfolgen wir aber alle Empfindungen bis zu dem ursprünglichen Bedürfnisse, so verliert sich in dieses Bedürfniß der Schmerz zugleich mit der Freude. Das Subject, das wir nun auch lebendige Kraft nennen können, widerstrebt dem Objecte, das für das Subject todte Kraft ist. Dieses Widerstreben ist sein Leben, d. i.: seine relative Virtualität selbst. In dieser relativen Virtualität vereinigt sich das Thun, als Erfolg der Bestrebung, nothwendig mit einem Leiden, d. i.: dem Erfolge des Widerstandes. Thun und Leiden vereinigt, produciren das sinnliche Wissen, und mit dem Wissen zugleich den Schmerz und die Freude. Das Subject wird von

den Objecten afficirt; das heißt subjectiv: es leidet; und objectiv: es weiß. Aber das Leiden ist eben so nothwendig an ein entgegen stehendes Thun gebunden, wie alles Thun an ein entgegen stehendes Leiden gebunden ist. Nun ist das ursprüngliche Bedürfniß, wie wir die practische Anerkennung der Abhängigkeit des Subjects von den Objecten genannt haben, nichts anderes als eben dieser nothwendige Widerstreit des Thuns und Leidens; und eben dieser Widerstreit ist dadurch Virtualität, daß Kraft und Gegenkraft ihre relativen Realitäten gegenseitig aufheben, indem sie sich selbst erweitern. Was dieses Erweitern ist, läßt sich durch keinen Begriff verdeutlichen; denn es ist mit dem Anerkennen der Virtualität identisch. Wir denken es uns als ein Uebergewicht des Subjects über die Objecte. Indem nun die Kraft des Subjects sich erweitert, entsteht der Selbstgenuß oder die so genannte Selbstliebe als die ursprünglich-angenehme Empfindung. Zugleich aber mit diesem Selbstgenusse entsteht das Gefühl der Abhängigkeit unsrer Kraft von dem Widerstande als der ursprüngliche Schmerz. Beyde vereinigt, sind die lebendige Natur selbst, d. i.: relatives Daseyn durch Schmerz und Freude.

Schmerz und Freude sind also practisch erklärbar, aber nicht ästhetisch. Was beyde von einander innerlich unterscheidet, bleibt dem Verstande verborgen, wie alles Uranfängliche in unserm Wissen. Aus dem Selbstgenusse, der jedem andern Genusse zum Grunde liegt, entsteht ein Trieb, diesen Genuß zu behaupten und zu vermehren, indem das lebendige Subject, gereizt durch den Widerstand, sich unablässig zu erweitern strebt. Dieser Trieb ist die practische Unruhe oder das mit dem Selbstgenusse unter dem Nahmen der Selbstliebe oft verwechselte unbestimmte Verlangen nach Glückseligkeit. Zur Entstehung dieses Verlangens bedarf es nicht etwa eingesammelter Kenntnisse von dem, was glücklich macht. Glückseligkeit ist immer etwas = x. Wenn das Verlangen sich mit den Kräften entwickelt, finden wir mit jeder neuen Kenntniß auch ein neues Mittel, das unbestimmte Verlangen, sofern es durch gewisse Objecte zum Theil bestimmt wird, auch zum Theil zu befriedigen. Volle Befriedigung aber wäre das Ende des Lebens. Unbestimmtheit gehört zum Wesen der Glückseligkeit; denn sie ist für das ursprüngliche Bedürfniß gerade das, was

das Object überhaupt = x für die Wissenschaft ist.

Das unbestimmte Verlangen nach Glückseligkeit führt zum Genusse der Objecte, wie wir uns psychologisch ausdrücken können. Apodictisch genommen aber ist der vermeinte Genuß der Objecte nur ein objectiver Selbstgenuß. Nur das macht glücklich, was das Lebensgefühl in uns erweitert, das heißt: was unserm sinnlichen Daseyn als unser ein Uebergewicht über die Objecte gibt. Dadurch trennt sich auch psychologisch das kalte Wissen von dem Genießen. Im Grunde ist aber auch diese Trennung bloß psychologisch. Es gibt keine apodictische Gleichgültigkeit. Jedes Object ist ein Reiz, d. i.: ein gefühlter Widerstand. Jeder Reiz ist nothwendig mehr oder weniger angenehm oder unangenehm, je nachdem er zur Erweiterung des Lebensgefühls mehr oder weniger beyträgt. Aber wir achten das unmerklich kleine Vergnügen und den unmerklich kleinen Schmerz = o, als ob wir sie gar nicht fühlten.

Auf dem Verhältnisse der Reize zum Lebensgefühle beruht das Geheimniß der sinnlichen

Organisation. Wir fühlen durch Nerven. Nerven, in der philosophischen Bedeutung, sind dasjenige, wodurch die relative Virtualität im Stande der Sinnlichkeit unmittelbar erkannt wird. Sie sind die Organe des Lebens. Wie sie aber entstehen, wie sie sich im Gegensatze mit dem lebenden Subjecte zur absoluten Virtualität verhalten, wird ein Geheimniß bleiben, so lange kein menschliches Subject anders lebt als durch Objecte, unter denen die Nerven immer die ersten sind. Ganz umsonst sucht deßwegen auch unsre Anatomie nach einem Sensorium oder Vereinigungsmittel des Körpers mit der so genannten Seele. Wenn wir mit dem Worte: Seele, das fühlende Subject bezeichnen wollen, so schließen wir das entgegen gesetzte Object schon in die Bedeutung mit ein; denn jenes ist ein Nichts ohne dieses. Das Wort: Sensorium, hat entweder eine virtuelle, also unbegreifliche, oder es hat in der Philosophie gar keine Bedeutung. Und so ist Alles, was den Grund der Organisation betrifft, eins der nothwendigen Geheimnisse, die Mutter Isis auf immer mit ihrem heiligen Schleyer bedeckt hat. Geburt, Wachsthum, Gesundheit, Krankheit und Tod lassen sich nur als

Phänomene physiologisch erklären. Wer sie ergründen will, wird, gern oder ungern, ein Träumer.

* * *

Die theoretische Analyse der Sinnlichkeit lehrte uns die Perception unterscheiden von der Phantasie. Beyde entdeckten sich als die ursprünglichen Selbstbestimmungen der absoluten Urtheilskraft. Perception, fanden wir, ist sinnliche Determination. Phantasie ist sinnliche Reflexion. Beyde Bestimmungen sind daher wechselseitig von einander abhängig. Eben das sind sie in der practischen Bedeutung, ohne welche die theoretische Nichts wäre.

Was in der theoretischen Sprache Gefühl oder Empfindung heißt, heißt in der practischen eben so, man müßte denn mit Herrn Reinhold den Versuch wiederhohlen, ob der Sprachgebrauch sich die Vorschrift gefallen lassen will, das Wort: Empfindung, in der theoretischen oder objectiven Bedeutung allein zu gebrauchen. Die Phantasie oder Einbildungskraft aber ist in der practischen Bedeutung nichts anderes, als was wir bisher Trieb genannt haben und auch ferner so nennen wollen. Nur die menschliche

Phantasie ist mehr; denn sie nimmt Bestimmungen von der Vernunft an. Sofern aber die Phantasie eigentlich Phantasie ist, zeigt sie sich als eine blinde Bestrebung, die Masse der Empfindungen zu zersetzen und dem Subjecte ein Uebergewicht über die Objecte zu geben. Sie ist daher auch in der thierischen Natur etwas der Vernunft Analoges, und in der menschlichen die beständige Begleiterinn der logischen Reflexion. So wie nun Thun und Leiden die nothwendigen Correlate sind, durch die wir zur absoluten Virtualität gehören: so ist das Empfinden ein Leiden und das Spiel der Phantasie ist ein sinnliches Thun.

Alle Triebe unterscheiden sich practisch, wie sich alle sinnliche Vorstellungen theoretisch unterscheiden, nach den drey Empfindungsverhältnissen, die wir die concentrischen Sphären der Sinnlichkeit nannten. Aber practisch läßt sich erst dieser bildliche Ausdruck ganz verstehen. Während es ewig unbegreiflich ist, wie Subject und Object auf einander wirken, d. h.: als Eine Virtualität bestehen, müssen wir doch, um über beyde zu urtheilen, beyde einander entgegen setzen. Sofern nun diese Entgegen-

setzung sinnlich ausfällt, denken wir uns das thätige Subject in Wirkungskreisen, deren bildlicher Mittelpunct das Subject selbst ist. Je indirecter dabey das Subject seine Bestrebung als eigentlich sein anerkennt, desto entfernter erscheint der Wirkungskreis.

Der entfernteste Wirkungskreis des menschlichen Subjects ist die Sphäre des äussern Sinnes. Durch das Geheimniß der Organisation ist eine bestimmte Masse von Objecten vermittelst des unerforschlichen Sensorii auf die Zeit, die unser irdisches Leben ausfüllt, an das Subject specifisch gebunden. Wir haben einen Körper. Diese materielle Masse, die als Object dem Subjecte oder der Seele entgegen wirkt, ist zugleich Organ, d. i.: gleichsam das Werkzeug, ohne das die Seele nicht auf andere Objecte wirken kann. Woher dieses Werkzeug? Warum ist es zu unsrer menschlichen Wirksamkeit unumgänglich nothwendig? Davon wissen wir nichts. Denken können wir uns eine unmittelbare oder directe Wirksamkeit des Subjects auf entgegen gesetzte Kräfte überhaupt, so wie in unserm sinnlichen Daseyn die Regierung des Körpers durch die

Seele wirklich unmittelbar ist. Aber eben darin besteht die körperliche Gefangenschaft der Seele, daß das sinnlich beschränkte Subject nur auf die Masse der Materie, die ihm das Schicksal als seinen Körper zutheilte, und selbst auf diese nur unter merklichen Einschränkungen und nur im Zustande der Gesundheit, unmittelbar wirken kann. Alle übrige Wirksamkeit des sinnlichen Geschöpfs ist mittelbar, d. i.: nur durch den Körper, möglich. Durch den äußern oder körperlichen Sinn empfängt das Subject Reize eigentlich von außen, d. i.: sinnlich in der engsten Bedeutung. Der durch diese Reize erwckte Trieb hat, dem Gefühle nach, gleichsam seinen Sitz in dem Körper. Auf ihm beruht größten Theils der ascetische Begriff der Sinnlichkeit. Wir nennen ihn aber schicklicher den äußern oder physischen Trieb. Der Genuß, den die Befriedigung dieses Triebes gewährt, ist physischer Genuß. Sinnlicher Genuß ist in der apodictischen Bedeutung eine Tautologie.

So wie wir in der Sphäre des äußern Sinnes eine Mehrheit von Sinnen annehmen, deren Princip die Organisation ist, so sind auch der äußern oder

physischen Triebe mehrere. Aber die practische Aufzählung der Sinne stimmt mit der theoretischen nur unvollkommen überein; ein Beweis, daß beyde nicht apodictisch sind. Die so genannten fünf Sinne sind objectiv geschieden, je nachdem wir durch diesen oder jenen Theil unsrer Organisation auf eine besonders ausgezeichnete Art zur Anerkennung der Objecte gelangen. Der Streit über die Zahl der Sinne in dieser Bedeutung ist ein physiologischer Streit. Nur durch physiologische Untersuchungen läßt sich auch ausmachen, wenn sich anders die Natur nicht auch dieses Geheimniß auf immer vorbehalten hat, warum die fünf objectiven Sinne nur von schwachen Trieben begleitet sind, und warum die stärkern unter den physischen Trieben, der Hunger, der Durst und der Geschlechtstrieb, so wenig objectiv sind. Die Teleologie könnte moralisch antworten: daß es der Natur zunächst darum zu thun gewesen sey, ihrem Geschöpfe, als Individuo und als Gattung, seine Fortdauer zu sichern; wozu nur geringe Kenntniß gehört. Die Apodictik nimmt an diesen Untersuchungen nur einen entfernten Antheil. Sie beruhet nicht auf der Physiologie, und nicht auf der Teleolo-

gie. Sie verfolgt nur ihr Princip der Virtualität; und mit diesem verträgt sich in dem Umfange der Sinnlichkeit eine unendliche Menge von Modificationen der Empfänglichkeit für Objecte, oder, was sinnlich-practisch dasselbe sagt, der Reizbarkeit.

Der zweyte Wirkungskreis des menschlichen Individui ist die Sphäre des innern Sinnes, nach de Bedeutung der transscendentalen Apodictik. Diese Sphäre, in der sich Vorstellungen von Objecten scheiden, ist eigentlich das Reich der Leidenschaften. Unter diesem Worte versteht die practische Apodictik diejenigen Triebe, die durch das Spiel der Phantasie entstehen, also mit dem sinnlichen Scheine, so wie er in der transscendentalen Apodictik erklärt wurde, genau zusammen fallen. Den Hunger, den Durst und den Geschlechtstrieb sollte man auch in den lebhaftesten Graden ihrer ursprünglichen Natur nicht Leidenschaften nennen. Der Geschlechtstrieb wird zur Leidenschaft, wenn der physische Reiz durch das Spiel der Phantasie sich auf ein ausgesuchtes Object wirft; und eben so können Hunger und Durst als relative Bedürfnisse Leidenschaften werden, wenn sie unter dem Rahmen der

Lüsternheit nach besondern Speisen und besondern Getränken zielen. Die Leidenschaft ist immer ein practisches Product der Phantasie, die sich von der Perception losreißt und die Natur in der Vorstellung umgestaltet. Die meisten Leidenschaften finden sich daher auch in der menschlichen Natur; denn in dieser gewinnt die Phantasie durch den Verstand einen viel größern Spielraum. Ueberhaupt abe entsteht jede Leidenschaft dadurch, daß irgend ein Sp der Phantasie auf eine vorzügliche Art, nach der besondern Natur des Individui, die Selbstliebe schmeichelt. Als Sitz der Leidenschaften erscheint nicht der Körper; eben deßwegen nicht, weil sie nicht von unmittelbaren oder physischen Reizen ausgehen. Sie gehen als Producte der Phantasie das Individuum um ein merkliches näher an, als die physischen Triebe. Weil sie in vernünftigen Naturen zugleich die Freyheit unterdrücken und die Perceptionen verfälschen, heißen sie bey den Alten Seelenkrankheiten und bey den Deutschen Suchten, als: Herrschsucht, Ehrsucht, Habsucht, Rachsucht u. s. w. Von jeder dieser Suchten findet sich aber schon eine mehr oder weniger lebhafte Aeußerung in der thierischen Welt.

Im dritten Wirkungskreise, d. i.: in der Sphäre des innersten Sinnes oder Gemüths, findet sich der Mensch eigentlich als Mensch. Hier ist das Reich des geistigen und des moralischen Genusses: Hier entsteht durch die objective Thätigkeit des Verstandes der Wahrheitstrieb oder die Wißbegierde, und durch das gebietende Gesetz, das wir bald genauer untersuchen werden, das so vielfältig verkannte Bestreben, in Andern glücklich zu seyn, d. i.: die Liebe. Um den zahllosen Mißverständnissen zu entgehen, die hier den freyen Denker belagern, wollen wir die nähere Bestimmung des edelsten aller Triebe bis zur Untersuchung des moralischen Princips aussetzen, was auch die Intellectual-Moralisten vorläufig dazu sagen mögen. Nur zur Vermeidung alles terminologischen Streitens um Nichts wollen wir uns hier noch ein Mahl ausdrücklich gegen den aseetischen Schulbegriff der Sinnlichkeit verwahren. Ohne Sinnlichkeit in der apodictischen Bedeutung sind wir selbst Nichts. Sinnlichkeit ist unsre Virtualität selbst; und wenn die Intelligenz die Sphären der sinnlichen Nothwendigkeit durch Freyheit erweitert, bedarf sie selbst dazu der Sinnlichkeit,

weil sie sonst, als Kraft ohne Widerstand, gar keinen Wirkungskreis hätte. Ertödtung der Sinnlichkeit in der apodictischen Bedeutung, wie es die Mystiker verstehen, ist baarer Unsinn. In der Ascetik ist es etwas anderes, wenn man unter Sinnlichkeit bloß die physischen Triebe und die Leidenschaften versteht, wenn gleich auch diese nur der Freyheit unterworfen, aber nicht von ihr ausgerottet werden sollen. *)

*) Die practische Uebersicht der drey Sphären der Sinnlichkeit erinnert an die drey Theile, aus denen Plato den Menschen bestehen ließ, nämlich aus zwey Seelen und einem Körper. Diesen drey Theilen gemäß nahm er auch drey specifisch verschiedene Arten des Genusses und der Bestrebung an. Eins dieser Principien, — sagt er, — ist das, wodurch der Mensch lernt; das zweyte ist dasjenige, wodurch er leidenschaftlich strebt, (θυμοῦται;) das dritte nannte er eigentlich das Begehrungs-Princip, (Ἐπιθυμητικὸν) nach der Griechischen Bedeutung des Wortes: Ἐπιθυμία, das vorzüglich die physischen Begierden bedeutet. Nur versah er es darin, daß er zu den physischen Begierden auch die Habsucht zählte, so daß er die Menschen, nach der besondern Natur ihrer Bestrebungen, in drey Classen theilen konnte: in die Weisheitsbegierigen, (Γένος φιλόσοφον,) die Ehr- und Streitbegierigen, (Φιλονεῖκον;) und die Habsüchtigen, (Φιλο-

* * *

Es bedarf kaum noch eines Beweises, daß die Sinnlichkeit practisch und speculativ unter denselben transscendentalen Gesetzen steht, die im Kantischen Systeme reine Anschauungsformen heißen. Wir können nichts Aeußerliches weder genießen noch hervor bringen, wenn es nicht Körper, d. i.: im Raume ausgedehnt ist. Unser Hervorbringen im Raume ist über dies ein bloßes Umgestalten, wobey die Materie immer als vorhanden, d. i.: als widerstehend, und eben deßwegen als undurchdringlich voraus gesetzt wird. Und in den Sphären des innern und innersten Sinnes ist weder der Genuß noch die That von Dauer; denn die Zeit verschlingt auch den practischen Inhalt der Vorstellungen, und selbst der Gedanken, sofern auch diese Vorstellungen sind.

κέρδες.) Man sieht hier nach allen Seiten hin ein Dunkel, in dem sich die Philosophie verliert. Aber zum Bewundern ist es, wie das herrliche Genie Plato's immer so nahe an der Wahrheit in diesem Dunkel vorbey streift. Man sehe vorzüglich *de Republ.*, Lib. IX, Edit. Bipont., Tom. VII, p. 257.

Warum nun unsre sinnliche Praxis diesen und keinen andern Gesetzen unterworfen ist, wissen wir eben so wenig, als wir uns überhaupt über die allgemeine Bedingung der Menschlichkeit erheben können. Raum und Zeit sind, wie wir uns bildlich ausdrücken, die Schranken der menschlich-sinnlichen Virtualität. Mit diesem bildlichen Ausdrucke bleiben wir aber, wenn wir nach dem Ursprunge der Beschränkung fragen, so unwissend wie vorher. Das Subject producirt nicht diese Schranken; und im Objecte, sofern dieses allein gedacht wird, liegen sie auch nicht. Subject und Object sind Realität: und die Schranken sind bloße Vorstellungen, die das menschlich-nothwendige Verhältniß des Subjects zu den Objecten bedeuten; also in virtueller Bedeutung sind sie an sich Nichts, also auch nichts Producirtes, nichts Vorhandenes. Sofern das Subject leidet, erkennt es die Schranken mit dem Eindrucke an. Sofern es strebt, bringt es mit der Veränderung der Vorstellungen Bewegung hervor; und mit der Fortsetzung der Bewegung bis in das Gebiet des äußern Sinnes entstehen geometrische Formen zugleich mit den sinnlich producirten Objecten. Die Beschränkung ist

practische Endlichkeit, d. i.: nichts weiter als das Unvermögen, in den Bedingungen unsers Daseyns eine Abänderung zu treffen.

Achtes Kapitel.

Practische Analyse der reinen Intelligenz.

Sinnliche Theorie und sinnliche Praxis sind, wie wir gefunden haben, als umgekehrte Verhältnisse apodictisch Dasselbe. Die absolute Reflexion begründet den Unterschied zwischen Erkenntniß und Bestrebung zugleich mit dem Unterschiede zwischen Object und Subject. Beyde sind in der thierischen Natur durch einander nothwendig und durch einander vorhanden.

Aber in der menschlichen Natur ist zwischen Erkenntniß und Bestrebung ein so mächtiger Unterschied, daß man es den Philosophen nicht eben zum Vorurtheile anrechnen kann, wenn sie bisher gar nicht daran gehen wollten, das Wissen und Wollen auf Ein Princip zu reduciren. Die Philosophie fing an mit eingebildeter Weltkenntniß. Man räsonnirte hin und her über

die Natur der Dinge, bis man so weit kam, zu finden, daß man vor allen Dingen über sich selbst räsonniren müsse. Nun wurde die Philosophie Selbstkenntniß. Versteht sie dieses Wort recht, so kann sie unmöglich hoffen, jemahls etwas mehr zu werden. Aber es recht zu verstehen, das eben ist die Aufgabe der Philosophie. Und diese Aufgabe wird schon hypothetisch verwirrt, wenn der Mensch, in dem Vernunft ist, diese Vernunft nicht anwendet, auch von sich selbst zu abstrahiren. Allerdings kommen Wir immer zu Uns zurück. Aber wie? das ist die philosophische Frage. Allerdings sind unser Wollen und Wissen so gewiß zweyerley, als Denken und Wissen zweyerley sind. Aber eben deßwegen müssen wir als denkende Wesen dieses Zweyerley prüfen. Also müssen wir fragen, ob es nicht vielleicht Einerley ist, sofern wir nicht denkende Wesen sind. So findet der Mensch durch Vernunft die Sinnlichkeit. So prüft er die Sinnlichkeit. So findet er endlich sich selbst nur dann gründlich wieder, nachdem er sich selbst um der Objecte willen eine Zeit lang vergessen hat. Und zu diesem Selbstvergessen, ohne das keine gründliche Selbstkenntniß möglich ist, will man sich, weil es gefährlich scheint,

nicht gern bequemen. Alle, die den Unterschied zwischen Wissen und Wollen als apodictisch und durch sich selbst verständlich in die Philosophie einführten, haben immer bloß sich selbst vor Augen gehabt. Sie haben die Vernunft mit der menschlichen Natur verwechselt, und deßwegen natürlich die Freyheit mit der Nothwendigkeit durchaus nicht reimen können.

Die menschliche Natur, als ein Factum beurtheilt, besteht aus Sinnlichkeit und Vernunft. Diese Beurtheilung aber führt unvermeidlich zum Skepticismus; denn da erscheint Alles zuletzt als Factum und die Vernunft gar nur als ein subalternes Factum, das, als Bestandtheil der menschlichen Natur überhaupt, über diese Natur überhaupt nichts entscheiden kann. Unsre Apodictik ist dem Skepticismus dadurch entgangen, daß sie den Begriff des Urtheils über die Vernunft hinaus rückte und die Urtheilskraft als das absolute Princip der Vereinigung der Sinnlichkeit mit der Vernunft in der menschlichen Natur aufstellte. Dadurch hat sie zugleich die thierische Natur gefunden und den Ursprung des sinnlichen Wissens philosophisch erklärt. Indem nun theoretisch die absolute Urtheilskraft in der menschlichen

Natur das Princip der Vereinigung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ist, kann sie auch practisch nichts anderes seyn; denn sie ist apodictisch immer dieselbe Kraft. Also wird der Begriff des Wollens, der nichts anderes als das Wissen oder Urtheilen in umgekehrten Verhältnissen bedeutet, sogleich beym ersten Auslaufe der Philosophie verkannt, wenn man, nach der gemeinen Entgegensetzung der Sinnlichkeit und Vernunft, den Willen, d. i.: die Kraft, zu wollen, entweder in der Sinnlichkeit oder in der Vernunft sucht. *)

*) Nach dem neu-Epicurischen oder, wie man sich jetzt ausdrückt, eudämonistischen Moral-Systeme nahm man als absolutes Princip aller Bestrebungen das ursprüngliche Verlangen nach Glückseligkeit an und nannte dieses den Grundtrieb. Der Wille war dann nichts weiter als die vernünftige Modification dieses Triebes. So hing doch wenigstens in der Theorie Alles natürlich zusammen. Wenn aber die ältern Kantianer den Willen erklären wollen, irren sie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft hin und her, versetzen den reinen oder freyen Willen bald in die Vernunft, bald, wie der schätzbare Herr Reinhold, in einen besonders erfundenen Trieb der Uneigennützigkeit, und bedenken nicht, daß sie durch dieses Zerstückeln der menschlichen Natur aufs höchste psychologische Erklärungen liefern können.

Wille in der apodictischen Bedeutung ist das lebendige Princip der Bestrebung überhaupt, also nichts anderes als das Subjective in der Virtualität. Virtualität ist practische Realität. Also ist der Wille apodictisch-reelle Kraft, und zwar die Kraft des Subjects, das mit Objecten überhaupt innig und unzertrennlich vereinigt, d. h.: theoretisch mit ihnen Ein Wesen, aber doch practisch ein Individuum ist. Das Wollen ist die Bestrebung überhaupt. Das empirische Ende oder Resultat der Bestrebung ist die Handlung. Da nun, wie wir oben gefunden haben, Bestrebung nichts anderes ist als practische Vorstellung, so entspringt jede Handlung aus einer Vorstellung. Also ist der Wille erstens keine Vorstellung; denn er ist das practische, d. i.: subjective, Princip der Vorstellungen. Zweytens ist der Wille weder Sinnlichkeit noch Vernunft, sondern er ist die subjective Kraft der Realität oder Virtualität, oder das Individual-Princip. Dieses Princip wird aber durch Vernunft in der menschlichen Natur etwas anderes als es in der thierischen Natur ist. Und nun sind wir, hoffentlich doch einmahl sicher vor neuen Mißverständnissen, bey der Idee der practischen Intelligenz angekommen.

In der thierischen Natur ist der Wille gebunden. Was heißt das? Das Subject ist mit den Objecten so vereinigt, daß es sich ohne die Objecte nicht findet, also im Grunde sich gar nicht findet. Thierische Virtualität ist blinde Subjectivität. Das Thier handelt; denn es hat Vorstellungen: aber es handelt durchaus objectiv, d. i.: determinirt durch Reize. Sein Wille ist bloßer Trieb oder blinde Bestrebung. So wie sich aber ein Strahl der Vernunft in der Virtualität zeigt, findet das strebende Subject sich; und sein Wille ist frey.

Kaum haben wir das Wort: Freyheit, ausgesprochen; und neue Vorkehrungen sind schon wieder nöthig, um den Wörterkrieg zu vermeiden, der lange genug Philosophie geheißen hat. Bey den Kantianern werden die Wörter: Freyheit und freyer Wille, häufig als Synonyme gebraucht. Dabey ist keine Gefahr, so bald man einander versteht. Für die Volks-Moral ist es auch einerley, ob man von Freyheit spricht, oder von freyem Willen; aber in der practischen Grundwissenschaft ist nie an Verständigung zu denken, wenn man sich nicht genauer ausdrückt. Der Wille ist in der thierischen Natur ge-

bunden, in der menschlichen frey; aber nie ist die Freyheit der Wille. Der Wille ist das Subjective in der Realität überhaupt. Die Freyheit ist Erweiterung der Realität zur Selbstständigkeit.

Woher nun dieser Zustand, dieser Stand der Freyheit, in dem der Mensch er selbst ist? Eben daher, woher die Vernunft; denn Vernunft und Freyheit sind Eins und Dasselbe.

Hier tritt denn endlich in unsrer Apodictik die Vernunft in ihrer Würde auf. Aber nimmermehr würde sie so auftreten können, wenn wir nicht schon im transscendentalen Theile unsrer Untersuchung sie über den Formalismus zu erheben und mit dem absoluten Real-Princip zusammen zu knüpfen durch sie selbst genöthigt worden wären. In der engsten Beziehung mit jenen Untersuchungen steht die practische Apodictik. Damahls wurde der Unterschied zwischen Vernunft und Verstand rein-theoretisch entwickelt. Mit dieser Entwickelung muß nun die practische Analyse der Intelligenz aufs genaueste übereinstimmen; und eben diese Uebereinstimmung ist die letzte Probe der Wahrheit unsrer Apodictik.

Die Vernunft ist das Princip der Wissenschaft des reinen Gedankens. Der reine Gedanke oder das unbegreifliche: Ich denke, ist als Gedanke ohne allen Inhalt, also kein Princip der Wissenschaft, vielmehr, angewandt auf Wissenschaft, das Princip des unendlichen Zweifels. Das Denken, auch bloß theoretisch beurtheilt, ist Spontaneität. Es fängt als Abstraction von den gegebenen Objecten, mit sich selbst, nicht mit den Objecten an. Das Denk-Princip ist, rein-theoretisch beurtheilt, im Grunde mit dem Gedanken identisch. Das Ich in dem: Ich denke, ist, rein-theoretisch beurtheilt, in dem Denken und mit dem Denken als logisches Pronomen gleichsam sich selbst gegeben, so daß wir, wie in dem Lateinischen: *Cogito*, nicht einmahl nöthig haben, es besonders zu bezeichnen. Deßwegen ist das Ich für die reine Theorie das Ideal-Princip, das dem Real-Princip apodictisch entgegen steht und zwischen dem Denken und Wissen eine Trennung erhält, die absolut seyn würde, wenn nicht dem Ich das Subject zum Grunde läge, das als Wissens-Princip den Objecten entgegen steht und als denkendes Subject sich selbst als einfach,

als Subject überhaupt aber als Realität anerkennt. So entsteht die Vereinigung des Denkens mit dem Wissen in dem Gedanken: Ich weiß, daß ich denke; und das Princip dieser Vereinigung heißt Vernunft. — So weit vermochte die reine Theorie sich selbst aufzuklären. Wie aber? wenn nun weiter gefragt wird: Wie kommt das Ich, das mit dem Denken erst entsteht und mit dem reinen Gedanken logisch auf nichts beruht, apodictisch in der Vernunft mit dem Subjecte zusammen, so daß das wissende Subject als denkendes Subject oder als Ich sich selbst anerkennt? Auf diese Frage ist keine theoretische Antwort möglich. Wir umgingen sie in der reinen Theorie, um die Untersuchung nicht zu verwirren. Hier aber tritt sie als entscheidende Hauptfrage auf. Mit ihr findet die Vernunft als rein-theoretische Vernunft, d. i.: als Wissens-Princip, sich selbst unbegreiflich.

Und diese Frage dürfen wir nur practisch beantworten; und die Unbegreiflichkeit der Vernunft hört wenigstens auf, ein Hinderniß der Ueberzeugung zu seyn.

Schon im Anfange der practischen Apodictik wurde das theoretische Ideal = Princip als practisches Real = Princip wiedergefunden, aber nur provisorisch, um bey dem Wollen fürs erste nur etwas zu denken. Dadurch wurde es möglich, die absolute Virtualität, mit der alles Wissen und Wollen steht und fällt, in Begriffen zu finden. Jetzt gehen wir von dem Gefundenen zurück und entdecken in Begriffen die Freyheit. Freyheit und Vernunft sind, wie gesagt, Eins und Dasselbe. Es kommt nur darauf an, ob wir theoretisch von der Voraussetzung eines Objects, oder ob wir practisch von der Voraussetzung unser selbst anfangen, und wir können uns nach Belieben in entgegen gesetzten Formeln ausdrücken, entweder: „Durch Vernunft bin ich frey;“ oder: „Durch Freyheit bin ich vernünftig.“ Die Aufklärung dieser entgegen gesetzten Formeln löset das Räthsel der Intelligenz, wie es unter Menschen gelöset werden kann, und macht die theoretische Unbegreiflichkeit der Vernunft für den, der sich selbst anerkennt, zur Genüge begreiflich.

Die practische Entgegensetzung der Kräfte, aus der alle Relationen entspringen und die die absolute

Virtualität selbst ist, wird verstanden durch Voraussetzung des Willens, wie denn alles Verstehen mit Voraussetzungen anfängt. Der Wille selbst muß sich selbst finden. Was heißt das aber? Das Finden ist das ursprüngliche Wissen, so wie alles abgeleitete Wissen ein bloßes Erfinden ist. Indem nun unser menschlicher, nicht thierischer Wille sich selbst findet, finden wir Uns; das heißt: das Subject, das in der thierischen Wissensform an die Objecte unabtrennlich gebunden ist; reißt in der menschlichen Wissensform sich von den Objecten los und fängt das Wissen mit sich an. Es setzt nicht theoretisch sich selbst absolut und die Objecte als seine Producte; es setzt sich nur relativ, indem es die Objecte voraussetzt oder, richtiger gesagt, mit sich setzt: aber es unterscheidet sich von den Objecten in jeder Hinsicht. Sofern nun in der menschlichen Wissensform alle Objecte geometrische oder wenigstens arithmetische Größen sind, setzt es sich den Objecten entgegen als keine Größe, d. h.: es findet sich einfach, d. h.: es findet sich als Ich. So wird die logisch-leere Idee zur practischen Realität. Von dieser Wahrheit müssen wir ausgehen, um die Iden-

tät der Vernunft und Freyheit practisch in und mit uns zuerst zu finden. Wir sind vernünftig dadurch, daß wir uns von den Objecten losreißen und uns selbstständig finden. Wir sind frey eben dadurch.

Aber dieser practisch-theoretische Fund ist noch nicht die Aufklärung in Begriffen, die wir der Philosophie als einer Wissenschaft zumuthen. Wie kommt es denn, daß in der menschlichen Virtualität Freyheit ist, und in der thierischen nicht? Das möchten wir als Menschen verstehen.

Wir kommen mit unserm ganzen Wissen nie aus unsrer Natur hinaus. Was wir von der thierischen Natur wissen, wissen wir nur, sofern diese Natur auch die unsre ist. Dies wissen Wir aber nur dadurch, daß unsre Natur noch mehr ist. So bald wir nun gerade dieses, wodurch wir wissen, daß wir etwas wissen, d. i.: die Vernunft, theoretisch ergründen wollen, hört alles vernünftige Wissen auf; denn zur Möglichkeit des vernünftigen Wissens wird Vernunft immer voraus gesetzt. Also hebt eine Ergründung der Vernunft durch Vernunft sich selbst auf. Die Vernunft muß also entweder sich selbst unbedingt

annehmen, wie sie Facta annimmt; oder wir müssen practisch die Vernunft dadurch weiter verstehen lernen, daß wir den reinen Gedanken, der sich theoretisch als ein objectives Product der unbegreiflichen Vernunft von selbst einstellt, subjectiv und practisch selbst schaffen. Und das können wir, so bald wir wollen; und eben dieses Können heißt mit einem andern Worte: Freyheit.

Wer zum ersten Mahle denkt: „Wir können uns selbst einen Gedanken schaffen;“ muß sich freylich, wenn er nicht etwas Unvernünftiges denken will, durchaus von der Vorstellungsart frey machen, die der logischen Schulsprache zum Grunde liegt. In der Logik, wo das Denken überhaupt als ein Factum vorausgesetzt und nur aus sich selbst erklärt wird, heißt ein Gedanke gewöhnlich ein Satz, d. i.: eine Synthesis von Begriffen. Daß wir nun durch Wollen keinen Satz hervor bringen können, ist gewiß genug. Selbst wenn man Alles, was durch Synthesis im Verstande ist, also Begriffe, Sätze und Schlüsse zusammen, mit dem Classen-Worte: Gedanke, bezeichnet, ist der Gedanke in allen diesen Bedeutungen nicht unser Werk. Aber eben das hat die Philoso-

phen so lange aufgehalten, daß man den transscendentalen Ursprung des Denkens fast überall mit dem empirischen Anfange der Synthesis verwechselt hat. Wenn in der Apodictik behauptet wird, daß wir uns jeden Augenblick, so bald wir nur wollen, einen Gedanken schaffen können, so ist damit kein Schluß, kein Satz, und nicht einmahl ein Begriff gemeint. Was ist denn gemeint? Der reine Gedanke; die lebendige Anerkennung, daß wir denken; der transscendentale Ursprung der logischen, d. i.: freyen, Reflexion, die aller Synthesis zum Grunde liegt; der Zustand der Besonnenheit oder des Bewußtseyns. Wir können, so bald wir wollen, von jedem Objecte ursprünglich abstrahiren. Die ursprüngliche Abstraction, die ja nicht mit der secundären und durch Synthesis fortgesetzten Abstraction verwechselt werden muß, ist es, was wir practisch schaffen können, so bald wir wollen. „Ich will denken;“ heißt: „Ich will mich von den Objecten losreißen;“ und indem ich dies will, reiße ich mich wirklich schon los und denke wirklich. Wir nennen die durch Wollen überhaupt hervor gebrachte Richtung der Perception auf einen bestimmten Gegenstand Aufmerksamkeit.

Diese Aufmerksamkeit ist aber oft bloß thierisch und bloß durch Reize bewirkt. Der transscendentale Anfang des Denkens oder der reine Gedanke ist Aufmerksamkeit des Subjects auf sich selbst. Aus dieser Aufmerksamkeit entspringt in der denkenden Natur weiter eine besonnene Aufmerksamkeit auf Objecte. Beyde Richtungen haben wir in unsrer Gewalt. Es hängt zum Theil immer von uns ab, ob wir auf uns selbst merken wollen. Auf sich selbst merken und Denken ist aber in transscendentaler Bedeutung Eins und Dasselbe. *)

*) Auch hier können sich die Freunde der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte noch ein Mahl einen Standpunct nehmen, um sich zu überzeugen, daß das System der Wissenschaftslehre eine totale Verwechselung des Wissens mit dem Denken ist. Man sehe nur den zweyten und mehr populären Versuch einer Darstellung dieses Systems in dem philosophischen Journale der Herren Fichte und Niethammer. Da fängt die neue Lehre an: „Merke auf dich selbst; kehre deinen Blick ab von Allem, was dich umgibt;“ u. s. w. — Vortrefflich, wenn der Mensch so aufgefordert wird zum Denken; aber dann muß man ihn auch bey Zeiten daran erinnern, nicht sein Denken ohne Beweis für ein Wissen zu halten.

Aber so gewiß wir uns den reinen Gedanken schaffen und den Zustand der Aufmerksamkeit auf uns selbst fortsetzen oder erneuern können, so ist doch durch diese practische Erweiterung der Vernunft die Vernunft nicht theoretisch begründet. So wie die Wissenschaft des Denkens ein Wissen überhaupt voraus setzt, so auch die Wissenschaft des Wollens. Wir können uns losreißen von den Objecten, aber nur in der Voraussetzung der Objecte. Ohne diese Voraussetzung ist die Vernunft Nichts. Also finden wir uns selbst nicht eher vernünftig, d. i.: abgetrennt von den Objecten, bis wir uns sinnlich, d. i.: verknüpft mit den Objecten, gefunden haben. Also können wir die Vernunft practisch so wenig als theoretisch ergründen; denn indem wir auf uns selbst merken, und indem kraft unsers Selbst die Objecte zurück treten, sind wir schon vernünftig. Wir können also durchaus nicht behaupten, mit dem reinen Gedanken in gewissen Momenten unsre Vernunft überhaupt hervor gebracht zu haben. Mit andern Worten: Dasjenige in der absoluten Virtualität, wodurch uranfänglich die Objecte zurück treten, so daß das Ich möglich

wird und sich selbst findet, wird ewig unbegreiflich bleiben, ungeachtet das Ich, wenn es sich ein Mahl gefunden hat, sich, so oft es nur will, auch wieder finden und sich von den Objecten trennen kann.

Vernunft und Freyheit, das theoretische und practische Selbstanerkennen des Subjects im Gegensatze mit den Objecten, ist also das nothwendige Geheimniß, dessen Ergründung theoretisch ein Widerspruch und practisch ein Nichts bleibt. Alles, was wir nach vermeintlich-metaphysischen Principien darüber ergrübeln mögen, ist Traum und Thorheit. Wir müssen uns nehmen, wie wir sind; und erst nachdem wir uns so genommen haben, können wir etwas mehr aus uns machen. Wir sind vernünftig, und weil wir es sind, können wir vernünftiger werden. Ob es aber ursprünglich unser Werk ist, daß wir überhaupt vernünftig sind; ob der reine Gedanke uranfänglich als erster Act des Willens uns angehört; und warum überhaupt der Mensch als Freygeborner unter den Geschöpfen der Erde da steht; ist eine theoretisch und practisch unbeantwortliche Frage. Aber eben diese Unbeantwortlichkeit erhebt uns zum Glauben an Gott. Davon im folgenden Buche.

Aber nicht wenig ist doch, auch für die practische Beruhigung, dadurch gewonnen, daß der Mensch als denkendes Wesen von seiner Freyheit so überzeugt ist, wie von seiner Vernunft, und daß er beyde Vermögen apodictisch für Ein Vermögen anerkennt, während er sie wie Praxis und Theorie oder wie Subject und Object unterscheidet. Mit dieser Ueberzeugung werden die meisten Einwendungen gegen die Freyheit von selbst weggeräumt. Wer die Freyheit für eine besondere Kraft ansieht, die, Gott weiß, in welcher, Realität ihren Sitz haben soll, und wer dazu die Vernunft für nichts weiter als für ein Vermögen hält, in Begriffen und Sätzen Schlüsse zu machen, der findet in den Labyrinthen seines apodictischen Mißverstehens der Vernunft weder Eingang noch Ausgang. Wer aber erstens den Willen als das Apodictisch-Subjective in der menschlichen Virtualität für die Kraft, durch die wir überhaupt Wir sind, oder, mit andern Worten, für das Princip aller Subjectivität mit sich selbst anerkennt; wer zweytens das Wollen als das nothwendige Correlat des Wissens und, umgekehrt, das Wissen als das nothwendige Correlat des Wollens genau so wie Subject und Ob-

ject verstanden hat; wer drittens den freyen von dem gebundenen Willen nur durch die Vernunft als durch ein Medium unterscheidet, dessen apodictischer Ursprung unerforschlich ist, so daß mit der theoretisch und objectiv so genannten Vernunft die practisch und subjectiv so genannte Freyheit da ist: wer so sich selbst versteht, dem ist die Freyheit schon dadurch bewiesen, daß wir des Begriffes derselben fähig sind. Denn woher dieser Begriff? Der Determinist kann nun nicht mehr antworten: „Durch Abstraction;“ denn in der Abstraction ist schon Freyheit. Eben dadurch sind wir frey, daß wir von den Objecten abstrahiren, d. i.: uns von ihnen losreißen können. Die theoretisch so genannten Objecte sind die practisch so genannten Reize. Indem wir denken, reißen wir uns also auch von den Reizen los. Der Wille oder das practisch anerkannte Ich, — denn beyde Wörter sagen dasselbe, — hört auf, nothwendiger Trieb zu seyn, so bald ihn der reine Gedanke begleitet.

Alle Einwendungen, die man mit Verstande gegen die Freyheit des menschlichen Willens machen kann, lassen sich unter drey Rubriken bringen. Sie

und metaphysische, oder theologische, oder psychologische Einwendungen.

Die ersten haben zum Argumentations-Princip den kosmischen Nexus der Dinge an sich nach dem metaphysisch aufgestellten Satze des zureichenden Grundes. Auch nach diesem Argumentations-Princip läßt sich doch noch die Freyheit retten, wenn man selbstständige Monaden als Grundkräfte annimmt. Aber es bedarf dieser hypothetischen Rettung nicht. Das absolute Virtual-System der Apodictik enthält die Unmöglichkeit aller Metaphysik, und folglich auch aller metaphysischen Einreden gegen die Freyheit, die der Mensch wie sich selbst anerkennt.

Die theologischen Scrupel, die das bekannte Prädestinations-System veranlaßt haben, können hier noch nicht weggeräumt werden. Im folgenden Buche aber wird gezeigt werden, daß auch sie in die Classe der metaphysischen, also für jeden, den unsre Apodictik überzeugt hat, nichtigen Einreden gehören. Denn wenn sich beweisen läßt, daß wir nur durch Freyheit an Gott glauben, so hebt ein System, das aus der Natur der Gottheit ein Argument gegen die Freyheit nimmt, als einleuchtende Ungereimtheit sich selbst auf.

Was der Freyheit in den neuesten Zeiten die meisten Gegner zugezogen hat, ist auch nicht so wohl die Metaphysik und Theologie, als die Psychologie in ihrer bisherigen Form. Die Widerlegung der psychologischen Einwendungen gegen die Freyheit verdient, daß wir uns etwas länger dabey aufhalten; denn sie tritt mit der Fortsetzung unsrer practischen Analyse der Intelligenz genau zusammen.

Wir haben die Freyheit als identisch mit der Vernunft aufgestellt, und zwar als identisch nicht eben nothwendig mit unsrer menschlichen Vernunft, die durch Kategorien an unsre Sinnlichkeit gebunden ist, sondern als identisch mit der Intelligenz, d. i.: der Vernunft überhaupt, die wir durch unsre Vernunft nur zu denken im Stande sind. So gewiß wir aber vernünftig sind, so gewiß sind wir auch sinnlich. Und da wir sinnlich sind, ist es nicht genug, daß wir die Freyheit in der Idee nicht bezweifeln; wir müssen sie auch in der Menschlichkeit anerkennen, oder gestehen, daß der Mensch nicht frey ist. *)

*) Es ist bekannt, wie die Kantische Metaphysik der Sitten die Freyheit des Willens retten will. Sie ertheilt dem Menschen einen doppelten Character,

Der kann dem Menschen keine Freyheit zugeste-
hen, wer erstens die Seele als ein Ding an sich,
zweytens die Welt als eine Reihe von Dingen an
sich, und drittens die Vorstellungen als Bilder
ansieht, mit denen das Seelending an sich von den
Weltdingen an sich durch eine mystische Begat-
tung gleichsam geschwängert wird. Diese abenteuer-
liche Vorstellungsart ist aber die herrschende in der ge-
meinen Psychologie. Die Seele tritt auf als ein Ding

einen intelligibeln und einen empirischen, deren jeder das absolute Widerspiel des andern seyn soll, so daß in dem ersten alle Handlungen frey sind, während sie in dem zweyten alle als nothwendig erscheinen. Wenn nun aber jemand fragt: „Woher wissen wir denn, daß wir diesen doppelten Character haben?“ so hat die Kantische Metaphysik der Sitten ein Ende. Unser ganzes Wissen vereinigt sich in Einem Bewußtseyn, und unser Character ist nichts anderes als eben dieses practisch gedachte Bewußtseyn. Ein doppelter Character wäre ein doppeltes Bewußtseyn. Dieses anzuerkennen, würde dann noch ein drittes Bewußtseyn erfordert, weil doch zuletzt alles vernünftige Wissen in Einem Ich zusammen treffen muß. Und was wissen wir denn, nach dem Kantischen Systeme selbst, wenn wir von der Erscheinung abstrahiren? —

voll Kräfte oder Vermögen. Durch die Erkenntniß-Kräfte oder Vermögen unterhält sie eine Correspondenz mit den Dingen an sich. Das ist eben jene mystische Begattung. Durch die Begehrungs-Kräfte oder Vermögen aber ist sie fähig zu Handlungen, die denn, man weiß nicht recht, was, sind, aber alle den Vorstellungen folgen, nach denen die Seele handelt. Da nun alle Vorstellungen nothwendig sind, Ein Mahl ihrem Ursprunge nach, als Abdrücke der Dinge an sich, und zweytens ihrer Ordnung nach, indem sie alle dem von Wolf entdeckten Gesetze der Coexistenz und Aehnlichkeit folgen; so erscheinen die Handlungen, nach dieser Seelen-Theorie, eben so nothwendig. — Aber eben diese Seelen-Theorie macht alle gesunde Transscendental-Philosophie unmöglich. Ihre Grundlosigkeit wird durch die ganze Apodictik von allen Seiten dargethan. Nach dem Systeme der absoluten Virtualität ist der Streit über die Seelenkräfte in transscendentaler Bedeutung ein bloßer Wortstreit. Das Erkenntnißvermögen ist nichts anderes als die nothwendige Reaction des Begehrungsvermögens oder Willens. Zwischen Vorstellungen und Bestrebungen ist in der

thierischen Natur gar kein Unterschied, selbst dann nicht, wenn die Bestrebung bis in die Sphäre des äußern Sinnes fortwirkt, wo man die erregten Veränderungen vorzugsweise Handlungen nennt. In der Sphäre des innern Sinnes sind Bestrebung und Handlung völlig einerley, wenn man nicht unter Handlung den Ausschlag der Bestrebung versteht. Und alle diese Vorstellungen und Bestrebungen sind in der thierischen Natur nothwendig. In der menschlichen Natur sind sie nicht etwa dem Willen unterworfen und dadurch frey; das hieße nichts gesagt: sondern der Wille ist frey in seinem vernünftigen Verhältnisse zu den Objecten. In diesem Verhältnisse sind aber die Handlungen nicht ganz in derselben Bedeutung frey, wie der Wille frey ist. Freyheit ist Nichts ohne entgegen gesetzte Nothwendigkeit. In jeder Handlung ist Freyheit mit Nothwendigkeit vereinigt. Diese Wahrheit wird vielleicht einleuchtend durch folgende Erklärungen.

1. Die Freyheit unsers Willens ist eine absolute, die Freyheit unsrer Handlungen eine relative Freyheit. — Absolut in der theoretisch entscheidenden Bedeutung ist nichts

außer der absoluten Realität. Diese ist aber Virtualität. Die Virtualität als Real-Einheit lebendiger Kräfte, die zusammen Ein Wesen sind, löset sich selbst in diese lebendigen Kräfte auf, und besteht eben darin, daß Subjecte und Objecte einander unablässig entgegen wirken und dadurch sind. Vermag nun das Subject, sich von den Objecten in so fern loszureißen, daß es, nicht etwa für sich bestehend, — denn da würde es zu Nichts, — sondern sich selbst in seiner Kraft anerkennend, den Objecten entgegen wirkt, so ist das Subject frey, wenn es gleich nie begreift, wie es frey wurde. Diese Freyheit des Subjects, die wir mit dem reinen Gedanken durch sich selbst entdecken, heißt auch Freyheit des Willens. Denn ob wir in der Sprache der Theorie sagen: „Der Mensch hat einen Willen", so daß der Wille als Prädicat gedacht wird, oder ob wir uns in der Sprache der Praxis kürzer fassen: „Ich will", ist im Grunde Dasselbe. In dem: „Ich will", ist das Ich, als besonderes Wort gesetzt, doch nur eine practische Tautologie. Das wollende Wesen ist das Ich, theoretisch und practisch zugleich, und dadurch, sofern es als Wesen gedacht wird, auch

schon durch Selbsttäuschung als sein eignes Object gedacht. Das reine Ich oder die Ichheit ist der reine, d. i.: freye, Wille. Und diese Freyheit des Willens oder unser selbst ist absolut; denn sie ist als unsre Freyheit mit der absoluten Virtualität identisch. Wenn ich will, so fängt meine Handlung absolut von mir an, so gewiß ich selbst bin.

Aber dieser practische und durch keine Theorie weiter zu erklärende Uranfang der Handlung ist in der endlichen Natur unabtrennbar von dem Widerstande, der so gut, wie wir selbst, zur absoluten Virtualität gehört. Diesen Widerstand aufheben wollen, heißt: Nichts wollen. Der Wille ist also beschränkt, und zwar durch seine Realität selbst. Nun ist die Handlung, die sich zu dem Willen wie die Wirkung zur Kraft verhält, in der absoluten Virtualität von der einen Seite Product des Willens oder der Selbstkraft, von der andern Seite aber auch Product der Natur oder der Gegenkraft. Nur sofern sie das Erste ist, ist sie unsre Handlung. Sofern sie nicht uranfänglich unser ist, ist sie keine freye Handlung. Also ist die Freyheit der Handlungen nur relativ, d. i.: beschränkt.

So kommt es, daß wir, wenn unser Wille gut ist, durch die Reaction der Objecte jedes Mahl überhaupt überzeugt werden, daß wir das Gute wollten. Wenn wir es aber wirklich gethan, d. i.: in der Reihe der Vorstellungen wirklich hervor gebracht haben, so wissen wir doch nie deutlich und gewiß, wie viel von der freyen Handlung im Grunde auf unsre Rechnung zu stehen kommt und wie viel günstige Reize mitwirkten. Dies wird noch deutlicher durch eine genauere Untersuchung des Verhältnisses des freyen Willens zu den Reizen.

2. Die Freyheit aller unsrer Handlungen ist beschränkt durch Reize. — Reiz ist jedes practisch gedachte Object, das dem Subjecte entgegen wirkt. Durch Reize entsteht das Wissen in der sinnlichen Vorstellung. Das Thier handelt bloß nach Reizen, indem es von seinen sinnlichen Vorstellungen blindlings bewegt wird, oder vielmehr sich mit ihnen bewegt. Der Mensch kann sich von den Reizen losreißen, indem er sich durch den reinen Gedanken von den Objecten losreißt. Aber so wie kein Denken möglich ist ohne voraus gesetztes Wissen, so ist auch keine Freyheit möglich ohne voraus gesetzte Noth-

wendigkeit der Reize, von denen sich unser Wille frey macht. So wie wir nicht denken können, ohne zu wissen, was: so müssen wir auch wissen, was wir wollen, um frey zu wollen. Nun ist in dem reinen Gedanken durchaus kein Object A oder B u. s. w. enthalten. Und eben so ist auch in dem freyen Wollen keine Handlung A oder B u. s. w. enthalten; denn der theoretisch so genannte reine Gedanke und das practisch so genannte reine Wollen sind apodictisch Eins. Wenn also eine freye Handlung als besonderes Object des Willens möglich werden soll, so muß sie als relativ-nothwendige Handlung besonders anerkannt werden, d. h.: wir müssen wissen, daß etwas, das nach unserm Willen in unsrer Vorstellung erfolgen soll, nach dem Laufe der Natur anders erfolgen wird, so bald unser Wille unthätig ist. Dies wissen wir aber durch den Reiz, der mit den Objecten wie Praxis mit Theorie zusammen fällt. Wir handeln frey, indem wir den Reiz überwinden, so wie wir frey, d. i.: ursprünglich, denken, indem wir von den Objecten abstrahiren. Also ist ohne den Reiz, den der Wille zu überwinden hat, so wenig eine freye Handlung möglich, wie ohne Objecte ein Denken möglich ist. Eben

darin, daß wir die Nothwendigkeit der Handlungen durch Reize als relative Nothwendigkeit anerkennen, die durch uns, zwar nie aufgehoben, aber doch abgeändert werden kann, besteht unsre Freyheit.

Der Wille bringt also durch sich allein nie eine bestimmte Handlung hervor. Die Freyheit beruht auf Einsicht und mit der Einsicht auf Reizen. Seine Einsicht erweitern, heißt: die Sphäre seiner Freyheit erweitern. Und da keine Einsicht ohne Sinnlichkeit, d. i.: ohne Reiz, ist, so muß die Natur den Menschen zur Thätigkeit wecken. Wen sie nicht oft und lebhaft weckt, der kann mit dem besten Willen nur wenig thun, weil es ihm an hinlänglichen Vorstellungen von dem fehlt, was er thun sollte. Selbst das moralische Gesetz lehrt uns nicht eigentlich, was wir thun sollen, sondern nur, wie wir unser Thun in jedem gegebenen Falle mit Vernunft reguliren sollen. Der gegebene Fall ist aber theoretisch eben das, was wir practisch den Reiz nennen. Zur vollen Klarheit kommt diese Untersuchung durch die Prüfung des freyen Willens als eines Vermögens, zu wählen,

3. Die Beschränkung unsrer Freyheit durch Reize ist der Act des vernünftigen Wählens.

— Auch das Thier kann thierisch wählen, d. h.: unter mehrern Reizen dem stärkern folgen. Diese Wahl ist nothwendig; denn sie wird durch den stärkern Reiz determinirt. Im Zustande der bloß thierischen Wahl befindet sich der Mensch nie; denn er behält als Mensch immer einige, wenn auch eine noch so schwache, Besonnenheit, d. i.: Freyheit. Aber der Mensch verliert sich um so mehr in den Zustand der Thierheit, je weniger er auf sich selbst merkt. Man darf, ohne die Menschheit zu verkleinern, mit psychologischer Gewißheit zu behaupten wagen, daß unter den frey scheinenden Handlungen der Menschen bey weitem die meisten so sehr durch thierische Wahl determinirt sind, daß sie kaum den Nahmen der freyen Handlungen verdienen. Dies ist selbst der Fall bey den meisten vernünftigen Handlungen. Wer mit Verstand seinen sinnlichen Vortheil sucht und zwischen den Mitteln, diesen Zweck zu erreichen, eine Wahl nach Grundsätzen trifft, der handelt vernünftig, und zwar, wie wir diese Vernünftigkeit mit einem besondern Worte nennen, klug. Wer aber

klug, in diesem Sinne des Worts, handelt, unterscheidet sich von dem Thiere nur durch die Art, nicht durch die Gründe seiner Wahl; und was, wenn er nicht anders will, auf der Wage seines Entschlusses den Ausschlag gibt, ist die von der Phantasie anticipirte Vorstellung des stärkern Reizes, der in dieser Beziehung Motiv oder Bewegungsgrund heißt. Auch hier erfolgt die Handlung, wenn der Mensch nicht anders will, — und das will er gewöhnlich nicht, — nothwendig.

Aber mit dieser Nothwendigkeit offenbart sich auch schon die Freyheit: denn der Mensch kann erstens wählen zwischen dem blinden Triebe und dem Grundsatze, der diesen Trieb regulirt. Indem er dies kann, ist er nicht mehr absolut an den Trieb gebunden. Indem er wissentlich klug oder unklug handelt, fallen alle Folgen seiner Unklugheit auf seine Rechnung. Der Zustand der Wahl zwischen blinden Trieben und Grundsätzen der Klugheit ist die erste Stufe der Freyheit. Im Grunde findet dieser Zustand nur bey raschen Entschließungen Statt.

So bald der Mensch über die Befriedigung seines Triebes nachzudenken fortfährt, steht er schon auf

der zweyten Stufe der Freyheit. Er wählt zwischen Motiven, d. i.: Einkleidungen des Reizes in die logische Form einer Ursache. Der stärkste Reiz selbst, um dessen willen er handelt, wird bey dieser Ueberlegung voraus gesetzt, gerade so wie die Realität bey dem theoretischen Denken voraus gesetzt wird. Wenn also gleich der stärkste Reiz dasjenige bleibt, was zuletzt die Handlung determinirt, so wählte der Kluge doch zunächst unter Begriffen und Sätzen, um nach einem Princip der wahren Klugheit, und nicht nach blinden Reizen zu handeln. Wenn er sich gleich seiner Vernunft nur als eines Mittels zu einem voraus gesetzten Zwecke der Sinnlichkeit bediente, so mußte er doch, um den Rückweg von der Vernunft zur Sinnlichkeit zu finden, zuerst vernünftig überhaupt sich entschließen und durch Selbstbeherrschung von der Sinnlichkeit abstrahiren. Also ist nicht einzusehen, warum er nicht, so bald er nur will, es bey dieser Abstraction bewenden lassen, vernünftig um der Vernunft selbst willen handeln, und sich zur dritten Stufe der Freyheit erheben sollte.

Von dieser dritten Stufe wird bald weiter die Rede seyn. So viel aber ist schon hier bewiesen, daß die Freyheit überhaupt als das Princip der vernünftigen Wahl gedacht werden muß; denn die vernünftige Wahl besteht eben in der Anerkennung der relativen Unabhängigkeit des Willens von den Reizen. Eben dadurch aber ist bewiesen, daß ein absolut-gleichgültiger Wille, d. i.: ein Wille ohne Wahl, zwischen Reiz und Vernunft gar nicht als vernünftiger Wille gedacht werden kann, und daß, wo die Reize aufhören, auch die Freyheit aufhört. Sollte sich auch in dieser Erläuterung noch einige Dunkelheit finden, so wirft vielleicht die Verwechselung der positiven Freyheit des Willens mit der negativen Freyheit unsrer menschlichen Handlungen einen Schatten auf die Untersuchung. Wir wollen also auch noch diesen Unterschied berichtigen.

4. Die Freyheit unsrer Handlungen ist bloß negativ. Die Freyheit des Willens allein ist positiv. — Negativ kann man die Freyheit füglich in so fern nennen, als sie in der Vorstellung, aus der die Handlung entspringt, nichts ändert, wenn sie gleich das denkende Subject über

die Vorstellung erhebt. Nur in dieser Bedeutung sind unsre Handlungen frey. Alle Vorstellungen, sofern sie sinnlich sind, — und auch alle Gedanken, sofern sie als Synthesis des Mannigfaltigen auf der Sinnlichkeit beruhen, — folgen einander mechanisch. Keine Vorstellung entspringt aus Nichts. Jede ist, sofern sie sinnlich ist, — und das ist jede durch ihre nothwendige Beziehung auf die Sinnlichkeit, — durch die vorher gehende determinirt. Diese nothwendige Determination aufheben wollen, würde nichts Geringeres heißen, als die Natur zerstören wollen.

Was vermag denn also der freye Wille über die Vorstellung? Dieses, daß er durch den reinen Gedanken von dem Mechanismus der Vorstellungen abstrahiren und, wie ein höheres Wesen, diesem Mechanismus, wie einer Begebenheit in der äußern Welt, zusehen kann. Wer sich nur irgend seiner Freyheit bewußt ist, lernte zuerst, daß er frey war, indem er auf diese Art wunderbarer Weise sich als freyen Zuschauer eines Schauspiels fand, das die Natur in ihm aufführte. Durch dieses Zusehen, — es ist schwer, einen Ausdruck zu finden, der die Sache deutlicher macht, — wird in der Vorstellung, sofern sie sinnlich

und durch eine vorher gehende Vorstellung determinirt, also, sofern sie objectiv ist, nicht das Geringste geändert. Es kommt erst noch darauf an, ob der freye Wille positiv, d. i.: selbstmächtig, hinzu treten und etwas ändern, oder ob er, als müßiger Zuschauer, es bey dem Zusehen bewenden lassen will. So kann man ein sehr nützliches Experiment mit sich selbst machen, um sich seine Freyheit zu versichern, wenn man sich ein Paar Augenblicke mit freyer Besonnenheit von seinen Vorstellungen amüsiren läßt, um auf Ein Mahl desto nachdrücklicher sich selbst zu beweisen, daß man seiner Vorstellungen Herr ist. Diese negative Freyheit geht der positiven empirisch voran. Fangen wir unsre practische Speculation mit den Objecten an, so müssen wir erst von diesen überhaupt abstrahiren und uns dadurch in negativer Freyheit, d. i.: nicht an die Objecte gebunden, finden, ehe wir uns zur positiven Freyheit, d. i.: zum freyen Entschlusse, ermannen können.

Haben wir uns aber einmahl als unabhängig überhaupt gefunden, so begreifen wir auch bald durch fortgesetzte Speculation, daß dem Negativen das Positive, das heißt: daß der Abstraction die Realität zum Grun-

de liegen muß. Unser Wille ist unser wahres Ich, die Basis aller Subjectivität und Individualität und, als solche, Realität. Indem nun unser Wille frey ist, sind, mit andern Worten, Wir frey. Wir können unsre Virtualität durch uns selbst umändern und durch Wollen unsre Subjectivität erweitern. Die Freyheit, sofern sie wirklich unser ist, ist positiv. Und wie verhält sich die positive Freyheit des Willens zur Freyheit der Handlungen? Wie sich der Wille zur Handlung oder That überhaupt verhält. Der Wille ist reine Subjectivität, aber doch nur relative Subjectivität. Er ist Nichts ohne entgegen wirkende Objecte oder Reize. Das Wollen ist die Beziehung des Subjects auf die Objecte, so wie das Wissen die Beziehung der Objecte auf das Subject ist. Beydes nennen wir, weil es im Grunde Dasselbe, nur in umgekehrten Verhältnissen, ist, Vorstellung. Nun haben wir die Vorstellung, sofern sie theoretisch ist, d. i.: sofern die Reflexion von den Objecten anfängt, nicht in unsrer Gewalt. Eben deßwegen ist sie theoretisch. Sofern aber die Vorstellung practisch und in der Subjectivität gegründet ist, haben wir sie in unsrer Gewalt. Die Handlung, als das gemeine

schaftliche Resultat der Theorie und Praxis, ist also immer nur negativ-frey. Sie ist nothwendig, so bald wir es bey dem Mechanismus der Vorstellungen bewenden lassen.

Alle Umänderung in den Vorstellungen durch positives Wollen betrifft also nie den theoretischen Inhalt der Vorstellungen, sondern nur ihre practische Intensität, d. i.: die Kraft, mit der sie auf uns wirken. Wir sind als freye Wesen so wenig schaffende Wesen, daß wir uns in theoretischer Bedeutung nicht die geringste Vorstellung verschaffen können und immer nach unsrer Einsicht wie nach einem Facto handeln müssen. Aber es bedarf auch keiner schöpferischen Kraft, um uns einen Werth durch uns selbst zu geben. Der Vorstellung des Verbotenen sollen wir nicht folgen. Der Vorstellung des Gebotenen sollen wir folgen. Beyde Vorstellungen sind da, wenn wir uns moralisch entschließen. Indem nun durch den Entschluß keine Vorstellung theoretisch hervor gebracht, sondern nur die eine Vorstellung vermittelst der andern kraft des freyen Willens in ihrer Wirksamkeit, also apodictisch in ihrer relativen Realität, unterdrückt wird, geht, ungeachtet der Ein-

mischung des freyen Willens, Alles in der theoretischen Welt seinen scheinbar-natürlichen Gang, während wir doch, so weit unsre Kraft reicht, durch den practischen Inhalt der Vorstellungen Herren der Natur sind.

* * *

Aber nur nach der Idee der absoluten Virtualität läßt sich auf diese Art die Uebereinstimmung der Freyheit mit der Nothwendigkeit durch Praxis und Theorie apodictisch begreifen. Wer noch Realität als etwas von der Virtualität Verschiedenes denkt; wer metaphysische Dinge an sich annimmt und sie mit Kräften wie mit Attributen aussteuert: der mag zusehen, wie er seine todten oder lebendigen Dinge an sich so in einander hinein wirken läßt, daß die metaphysische Selbstständigkeit der Substanz nicht darunter leidet; denn als metaphysische Selbstständigkeit der Seelen-Subsanz muß man sich auch die Freyheit denken, wenn man sich einmahl metaphysische Seelen überhaupt gedacht hat. Aber keiner der Einwürfe, die man gegen die vorgebliche Metaphysik macht, trifft unsre Apodictik. Mit dem reinen Virtual-Systeme verträgt sich so wenig der Begriff einer Seelen-Substanz über-

haupt, als der Begriff einer metaphysischen Selbstständigkeit dieser Substanz. Alles abgesondert scheinende Daseyn ist relative Virtualität, die, durch Kraft und Widerstand sich selbst anerkennend, sich mit jeder andern relativen Virtualität in der absoluten Einheit aller, bloß in der sinnlichen Vorstellung verschiedenen, Dinge verliert. Die absolute Virtualität ist, was sie ist, eben dadurch, daß sie sich selbst als eine Einheit der relativen Virtualitäten unablässig umschafft.

Kraft des Begreifens überhaupt wird dem Sterblichen, der sich selbst versteht, begreiflich, daß auch die freye Individualität, in der der Mensch sich selbst findet, keine metaphysische Selbstständigkeit ist. Die Freyheit wird zur Nullität ohne absolute Identität des freyen Subjects mit seinen Objecten. Sie ist ein Zustand der relativen Unabhängigkeit, der nur unter Voraussetzung einer absoluten Abhängigkeit gedacht werden kann.

Durch diese Wahrheit, die im Munde eines Metaphysikers nichts Geringeres als eine Ungereimtheit seyn würde, wird die Idee der absoluten Virtualität noch ein Mahl erklärt, so gut diese Idee erklärt wer-

den kann. Der scheinbare Widerspruch zwischen absoluter Abhängigkeit und relativer Unabhängigkeit des freyen Subjects drückt nur das Unbegreifliche in der absoluten Virtualität aus, die eben dadurch überhaupt ist, daß in ihr, — wie wir es nennen, — Kräfte sind, die unter gegebenen Bedingungen als lebendige Kräfte sich selbst anerkennen.

* * *

Unverständlich muß aber dennoch diese Theorie der Freyheit denen bleiben, die nicht umhin können, den reinen Gedanken noch immer als einen Grundsatz zu denken, d. h.: die Vernunft mit dem Verstande zu verwechseln. Wir haben in diesem Kapitel die Vernunft in der höchsten Bedeutung des Worts, d. h.: als Intelligenz überhaupt, untersucht, ohne uns um den Verstand, d. i.: das Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen in der Sinnlichkeit, besonders zu bekümmern. Freyheit ist der practische Nahme der Intelligenz als reiner Intelligenz. Reine Intelligenz ist die Kraft, durch die sich das Subject von den Objecten losreißt und sich selbst anerkennt. Wir können sie die Kraft des

keinen Gedankens nennen. Der reine Gedanke, mit dem das Ich identisch ist, ist keine Synthesis von Begriffen; er ist das Princip aller Begriffe. Nur in der Gegenwirkung der Objecte fassen wir ihn als Begriff auf, indem wir denken: „Ich bin", wobey der Zusatz: frey, sich schon von selbst versteht. Man kann aber sehr gut wissen, daß man ist, ohne es sich in Begriffen vorbuchstabirt zu haben, so wie man auch als moralischer Mensch in seinem Gewissen Recht und Unrecht recht gut unterscheiden kann, ohne eine Formel des moralischen Gesetzes begriffen zu haben. Aber eben deßwegen, und weil da, wo keine Begriffe mehr sind, die Philosophie gewöhnlich nur Gefühle statuirt, dürfen wir zur Erklärung der Apodictik eine besondere practische Analyse des Verstandes nicht ablehnen.

Neuntes Kapitel.

Practische Analyse des menschlichen Verstandes.

Der menschliche Verstand, der sich selbst so gern für etwas Apodictisches hält und sich selbst als ein Vermögen relativer Regeln mit der reinen Intelligenz oder der Kraft des reinen Gedankens verwechselt, ist allerdings unser Verstand, sofern er von dem reinen Gedanken ausgeht; aber er ist deßwegen noch nicht, wie man sich sein Daseyn zu versinnlichen pflegt, eine in uns wohnende Kraft. Alle Vorstellungen von in uns wohnenden Kräften sind Einbildungen; denn unsre Realität selbst ist Kraft, und zwar in jeder Beziehung apodictisch dieselbe Kraft, nicht etwa ein Kraftbehälter. Der Verstand oder das Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen ist allerdings ein Vermögen des denkenden Subjects, sofern wir durch ihn denken; aber er ist deßwegen mit seinen Kategorien noch nicht identisch mit uns. Wir könnten in einem andern Leben statt unsers irdischen Kategorien-Verstandes ein ganz anderes Organ der Intelligenz gewinnen und vielleicht eben dadurch höhere Intelligenzen werden.

Schon in der transscendentalen Apodictik zeigte sich die im Kantischen Systeme so genannte Spontaneität des Denkens als eingeschränkt auf den reinen Gedanken. Nur der reine Gedanke fängt theoretisch auf eine unbegreifliche Art mit sich selbst an und läßt sich practisch wieder hervor bringen durch bloßes Wollen. Auf den reinen Gedanken, den die Formel: Ich denke; bezeichnet, bezieht sich alle Synthesis; aber in ihm selbst ist noch keine Synthesis. Erst indem sich der reine Gedanke bey der Fortsetzung des Denkens auf die Mannigfaltigkeit in der Perception bezieht, entspringt der Verstand als ein thätiges Vermögen des menschlichen Geistes: denn da der reine Gedanke durch bloßes Wollen wieder hervor gebracht werden kann, so erscheint auch seine Fortsetzung in der Synthesis als reine Thätigkeit und das Denken überhaupt als ein Handeln des menschlichen Geistes. Die Spontaneität des Verstandes in diesem Sinne wird niemand bezweifeln, wer nicht Lust hat, zu behaupten, daß das Vermögen der Abstraction von allen Objecten in der Erfahrung durch die Objecte hervor gebracht, oder daß das Ich als Princip des Denkens aus den Begriffen entwickelt sey, die nur kraft

des Ich Begriffe sind. Wer aber die Spontaneität in der Fortsetzung des Denkens so versteht, als ob das Ich den Verstand mit gewissen Begriffen unter dem Nahmen der Kategorien in sich trüge, denen die Objecte angepaßt werden müssen, um ihres Orts auch in den Verstand und durch diesen in das Ich hinein zu kommen, der bedenkt nicht, daß durch diese Vorstellungsart das Denken zwar versinnlicht, aber über alle Gebühr verdunkelt wird. Das Ich als ein Fürst im Innersten des Pallastes; die Objecte als Unterthanen, die Audienz begehren; und der Verstand mit seinen Kategorien als der erste Minister gedacht, durch den alle Geschäfte gehen, oder als der Hof-Marschall, der entscheidet, wie man sich vor dem Fürsten präsentiren muß: gibt ein artiges Bild, aber einen abenteuerlichen Begriff von der menschlichen Seele.

Alle Synthesis fängt mit Begriffen an. Der Begriff ist gebildet durch Merkmahle; und Merkmahle setzen Objecte voraus. Ein mit sich selbst anfangender Begriff ist Nichts. Die Merkmahle des Begriffs sind seine Bedeutung. Diese Bedeutung wird percipirt im Gemüthe, d. i.: im innersten Sinne. Selbst wenn der Begriff nichts weiter

als die Functionen des Verstandes selbst bedeutet, so kann doch auch diese Bedeutung nur durch negative Merkmahle aufgefaßt werden, also durch Abstraction und Unterscheidung des Denkens von dem Wissen, wobey aber immer das Wissen zum Grunde liegt. Also entstehen Begriffe durch logische Reflexion und Determination als practische Logismen und Kategorien nicht anders aus dem reinen Gedanken, als indem die Sinnlichkeit in der Virtualität durch den reinen Gedanken zurück wirkt.

In der logischen Reflexion, mit der das Denken in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit der Objecte anfängt und mit der die Möglichkeit der Synthesis entsteht, entdecken wir den Verstand practisch, indem wir aufmerken. Die Aufmerksamkeit ist die Richtung des reinen Gedankens auf ein Object, das nun für uns ein bestimmtes Object ist. Wir merken auf Dieses oder Jenes. Das Dieses oder Jenes ist aber nie ein Ding an sich. Es ist etwas Empfundenes, das wir nicht weiter kennen als in der Empfindung. Sofern die Empfindung einen Grund hat, verliert sie sich in der absoluten Virtualität. Da nun alles Denken über eine Mehrheit und

Mannigfaltigkeit von Objecten, — wie schon im zweyten Buche der Apodictik ausführlich gezeigt wurde, — ein sinnliches Denken ist, ohne voraus gesetzte Mehrheit und Mannigfaltigkeit aber weder logische Reflexion noch logische Determination, d. i.: Synthesis, Statt findet: so folgt, daß alle menschliche Aufmerksamkeit auf sinnliche Objecte gerichtet ist, sofern sie überhaupt ein wahres Object hat. Selbst die Begriffe, auf die wir in der Meditation merken, sind nur dadurch Objecte, daß wir ihre Bedeutung in der Sphäre des innersten Sinnes percipiren und durch Phantasie mit der Bedeutung anderer Begriffe vereinigen. Das höchste Ziel der Aufmerksamkeit ist freylich der reine Gedanke oder die Aufmerksamkeit auf uns selbst; aber der reine Gedanke in Begriffen gedacht, also gleichsam ein Object seiner selbst, ist nicht mehr der ursprünglich-reine Gedanke; er ist nur die Reaction der Sinnlichkeit gegen den freyen Willen. Der freye Wille selbst findet sich in Begriffen nur durch die Reaction der Sinnlichkeit. Alle Versuche, ihn erklären zu wollen, endigen deßwegen mit Negationen.

So wie die logische Reflexion in ihrer practischen Bedeutung Aufmerksamkeit heißt, so heißt die logische Determination oder Synthesis Thätigkeit des Verstandes. Warum erscheint uns der Verstand als ein actives, die Sinnlichkeit aber als ein passives Vermögen? Weil alles Denken in der Synthesis, ungeachtet es auf sinnlicher Mannigfaltigkeit beruht, doch apodictisch aus dem reinen Gedanken entspringt, der reine Gedanke aber identisch ist mit der Freyheit. Die Sinnlichkeit aber entspringt mit der Beschränkung des Willens, auf der das Wissen beruht. Wo Wissenschaft ist, ist Nothwendigkeit. Die Anerkennung dieser Nothwendigkeit ist die Passivität des Subjects. Deßwegen kommt es uns vor, als ob das Denken aus uns selbst, das Wissen dagegen aus den Objecten entspränge. Und so sehen wir denn auch die Denkgesetze, die wir mit der Thätigkeit des Verstandes als unveränderliche Bedingungen des Denkens entdecken und als Kategorien durch die Reaction der Sinnlichkeit in Begriffen auffassen, als Gesetze der Spontaneität an, ungeachtet die wahre Spontaneität nur im reinen Gedanken, und nicht in der Synthesis liegt.

Schon durch unsre rein-theoretischen Untersuchungen entdeckten wir das System der Kategorien als den transscendentalen Standpunct unsrer menschlichen Intelligenz, bey dem wir es, wie bey einem Facto, bewenden lassen müssen, ohne jemahls ergründen zu können, warum wir gerade auf diesem und keinem andern Standpuncte uns selbst finden, oder, mit andern Worten, warum wir den reinen Gedanken gerade durch unsre Kategorien auf sinnliche Objecte beziehen. So können wir denn auch practisch keinen besondern Grund unsrer Denkgesetze entdecken. Aber wir können in den Denkgesetzen, so wie wir sie nun einmahl durch unser menschliches Denken finden, so bald wir nur wollen, auch die practische Bedeutung nicht verfehlen, durch die sie eigentlich unser sind.

Die practische Bedeutung der Denkgesetze ist die Wechselbeziehung der Freyheit auf die Nothwendigkeit in unserm Bewußtseyn. Kraft dieser Beziehung sind unsre freyen Handlungen verständige Handlungen und der Verstand entdeckt sich selbst als das göttliche Organ der Freyheit in der menschlichen Natur. So bald wir also nur anfangen, auf uns selbst zu merken, entdeckt sich auch schon die

Reaction der Sinnlichkeit in einer dunkeln Synthesis. Diese dunkle Synthesis aufzuklären, bis die schwankende Vorstellung so fest als möglich durch das Ich als einfache Vorstellung, d. i.: als Begriff, bestimmt wird, ist die fortgesetzte Bestrebung des Menschen, der sich selbst verstehen will. Der Geist, der seine Freyheit erweitern will, strebt also nach Bestimmtheit und Deutlichkeit der Begriffe. Dadurch wird er eigentlich fähig, sich mit sich selbst zu beschäftigen, wie wir es nennen; denn die Verstandes-Operationen hat er, nicht ihrem Inhalte, aber doch dem Zusammenhange und der dadurch bewirkten Intensität der Vorstellungen nach, durch die freye Lenkung der Aufmerksamkeit in seiner Gewalt. Daher der höhere Rang des Verstandes unter den Seelenkräften.

In der fortgesetzten Bestrebung des Menschen, sich selbst zu verstehen und die Thätigkeit des Verstandes durch Reaction der Sinnlichkeit auf Begriffe zu stellen, entdecken sich auch practisch als reine Formal-Ideen, die allen Kategorien zum Grunde liegen, die Begriffe der reinen Möglichkeit und der reinen Nothwendigkeit.

Reine Möglichkeit in practischer Bedeutung ist nichts anderes als die Freyheit selbst. Der freye Wille ist nicht, wie der thierische, an Objecte oder Reize gebunden. So bald wir wollen, verschwindet ein Theil der Objecte, die unsre Sinnlichkeit ausfüllen, und wird dadurch für uns zu Nichts. Sofern wir nun durchaus an kein besonderes Object gebunden sind und nach Belieben jedes einzeln verschwinden lassen können, ist das Reich der reinen Möglichkeit unendlich. Nur ein absolutes Nichts ist eine practische Ungereimtheit: denn von dem absoluten Nichts ist kein Rückweg zur Realität zu finden; und ohne Voraussetzung von Objecten ist die reine Abstraction selbst Nichts. Aber was nur irgend ist, kann durch Freyheit etwas Anderes werden. Und wenn ein Gesetz, das wir bald näher unterscheiden werden, uns lehrt, was seyn soll, ist auch das Object des Gebots durch die Idee der reinen Möglichkeit idealisch gegeben.

Der reinen Möglichkeit steht aber immer die reine Nothwendigkeit gegen über, in practischer wie in theoretischer Bedeutung. In theoretischer Bedeutung lernten wir die reine Nothwendigkeit als die Formal-Idee kennen, durch die sich das Denken in das

Wissen verliert. Gerade so zeigt sie sich auch practisch als die Idee, durch die sich die Freyheit in die Virtualität verliert. Nur unter fortwährender Voraussetzung einer Beschränkung der Freyheit durch die Reaction der Sinnlichkeit ist die Freyheit selbst denkbar. Und nichts anderes als diese unerlaßliche Reaction ist die practische Bedeutung der Nothwendigkeit. Sätze sind in practischer Bedeutung nicht nothwendig, außer sofern durch gewisse Sätze die reelle Nothwendigkeit, d. i.: die Beschränkung der Freyheit, gedacht wird. Das ist denn der Fall erstens bey den Sätzen, durch die wir den transscendentalen Standpunct oder die bleibenden Bedingungen unsrer Intelligenz; und zweytens bey den Sätzen, durch die wir die moralische Aufforderung zur Selbstbestimmung der Freyheit denken. Die ersten dieser Sätze sind nothwendig durch ein Müssen, die andern durch ein Sollen.

Aus den Ideen der reinen Möglichkeit und Nothwendigkeit ergibt sich nun zum zweyten Mahle das ganze Kategorien-System, aber in practischer Bedeutung. *)

*) Man verwechsle das Thema dieser Untersuchung nicht mit den Begriffen, die im Kantischen Systeme Kategorien

Zuerst zeigen sich, wenn wir das Verhältniß der Objecte überhaupt zur Freyheit überhaupt denken, indem wir von aller Sinnlichkeit abstrahiren, die Begriffe des Möglichen und Nothwendigen in ihrer subalternen oder relativen Bedeutung, verbunden mit der practischen, aber auch relativen Wirklichkeit. Wirklich in dieser Bedeutung ist jede Handlung, so wie in theoretischer Bedeutung jede Vorstellung. Der Grund der Handlungen, oder die Virtualität selbst, wird dabey voraus gesetzt. Sofern nun diese und mit ihr eine objective und ohne unser Wollen vorhandene Natur der Handlungen voraus gesetzt wird, tritt die Möglichkeit unter die Gesetze dieser Natur und wird Compossibilität, wie es Leibnitz nannte. Was geschehen ist, ungeschehen zu machen, ist, wie wir uns ausdrücken, bey Gott selbst nicht möglich. Wenn eine gewisse Wirkung da gewesen ist, so ist in der Wirklich-

der Freyheit heißen und nichts anderes als Reductionen des Moral-Princips auf die theoretisch voraus gesetzten Kategorien sind. Unsre Untersuchung erläutert noch immer die Praxis überhaupt, um im folgenden Kapitel den Uebergang von der Praxis zur Moralität erst noch zu finden.

keit nicht mehr möglich, daß die Folgen jener Wirkung aufhören oder der Natur der Objecte widerstreiten sollten. Dann ist, was ist, nothwendig, in der subalternen oder secundären Bedeutung, da es doch durch Freyheit hätte anders werden können.

Wichtiger noch in der Anwendung ist die practische Bedeutung derjenigen Kategorien, durch die wir, in fortwährender Abstraction von der Sinnlichkeit, das Verhältniß der practischen Objecte zu einander denken. Dies sind die Begriffe der Substanz, der Ursache und des Wechselbezugs. Das nächste Object der practischen Beurtheilung ist immer die Handlung. Aber die Handlung ist Resultat und, als solches, in ihrer Wirklichkeit bestimmt durch alle die Umstände, unter denen genau dieses besondere Resultat erfolgte. Entkleiden wir nun die Handlung von aller Particularität, durch die sie diese oder jene besonders wirkliche Handlung ist, und versuchen wir, Handlung überhaupt oder, wie wir es nennen, das Wesen der Handlung, zu denken, so gewinnen wir den Begriff der practischen Substantialität. Dieser Begriff verhält sich dann zur Idee der absoluten Virtualität genau so, wie sich

die Kategorie der Substanz, theoretisch gedacht, zur absoluten Realität verhält. Indem nun die practische Substantialität als Virtualität gedacht wird, löset sie sich selbst in den Begriff entgegen gesetzter Kräfte auf. Da haben wir die Kategorie des Wechselbezugs in ihrer rein-practischen Bedeutung. Die Kraft selbst aber, als etwas Besonderes gedacht, ist practische Ursache, und die Handlung, als Resultat der Kraft und zugleich als Begebenheit in der Zeit, practische Wirkung. Je nachdem wir nun die Kraft zuerst im Subjecte oder im Objecte denken, ist die Vorstellung entweder eine Wirkung des Subjects; dann heißt sie Handlung: oder sie ist eine Wirkung des Objects, und heißt Vorstellung in der gewöhnlichen, bloß theoretischen Bedeutung des Worts. Diese Unterscheidung ist aber nichts weniger als apodictisch. Apodictisch ist es völlig einerley, welche Kraft wir zuerst denken; denn beyde Kräfte sind an sich Nichts. Die Virtualität, in der beyde begriffen sind, ist das einzig-beständige Etwas.

Selbst die im Kantischen Systeme mathematisch genannten Kategorien haben eine practische Bedeutung, die darauf beruht, daß wir, statt Objecte überhaupt

und statt das Subject überhaupt zu denken und die Sinnlichkeit in Gedanken fallen zu lassen, bestimmt und wissentlich auf die Sinnlichkeit reflectiren. Indem wir dieses thun, erscheinen uns auch Kräfte und Handlungen als Quanta. So zählen wir Kräfte und Handlungen wie sinnlich erkannte Dinge. So beurtheilen wir den Grad der Freyheit, die ein Mensch vor dem andern genießt, wie Grade der Wärme und Kälte. Wen diese Speculation belehrt, dem wird es ein Leichtes seyn, hier fortzufahren, wo die Apodictik, um nicht ihr eigentliches Ziel aus den Augen zu verlieren, lieber abbricht. Nur vergesse man nie, daß alle mathematische Beurtheilung den Grund der Sinnlichkeit, d. i.: die Virtualität selbst, nichts angeht.

Zehntes Kapitel.

Von der Erhebung der Praxis zur Moralität.

Nur im Vorbeygehen wurde in unsrer practischen Apodictik bisher die Moralität genannt, ungeachtet uns unsre Freyheit unablässig an unsre Pflicht erinnert. Aber eben dadurch sucht die Apodictik als menschliche Wissenschaft in Begriffen den Verstand aufzuklären, daß sie, statt von Begriffen unmittelbar zum Bewußtseyn hinüber und von da wieder zu den Begriffen zurück zu springen, wie es lange genug in den Schulen geschehen ist, durch graduelle Bestimmung und syllogistische Leitung der Begriffe uns auf den Punct führt, wo mit dem absoluten Real-Urtheile alles Begreifen anfängt. Dieser Methode mußten wir getreu bleiben. Um den Begriff der Praxis nicht zu verwirren, mußten wir den Begriff der Pflicht nicht in unsre bisherigen Untersuchungen aufnehmen. Selbst in der practischen Analyse der reinen Intelligenz mußten wir den Punct, wo die Pflicht sich von selbst versteht, mit Fleiß übersehen, um nicht zu viel auf Ein Mahl zu finden. Dafür aber können wir auch nun,

da die Idee der Freyheit für sich berichtigt und in der Wissenschaft befestigt ist, ohne Mühe die Pflicht als nothwendige Begleiterinn der Freyheit wissenschaftlich entdecken.

Bey der practischen Recapitulation der transscendentalen Analyse der Intelligenz übersahen wir mit Fleiß eine Wahrheit von unerschöpflicher Bedeutung, ungeachtet diese Wahrheit theoretisch schon in der transscendentalen Bestimmung der Intelligenz vernehmlich wurde. Dies ist die Wahrheit: daß der reine Gedanke, recht verstanden und vollständig bestimmt, das apodictische Subject pluralisirt, wie das apodictische Object durch die Sinnlichkeit pluralisirt wird. Indem wir uns als denkende Wesen über die Objecte erheben, ob wir uns gleich als wissende Wesen an die Objecte gebunden finden, schließt die Idee der reinen Möglichkeit eine idealische Mehrheit von denkenden Wesen oder Intelligenzen nothwendig in sich. Denn eben dies ist das Wesen des reinen Gedankens, daß er als freyer Gedanke an gar keine bestimmte Realität, also auch nicht an die ausschließliche Realität des denkenden Subjects selbst, gebunden ist. Dieses We-

sen des reinen Gedankens ist das merkwürdige Ueber-haupt, wie wir es mit einem Deutschen Worte nennen. Dieses Ueberhaupt fällt in der untern Region der Kategorien mit der numeräre n Allheit zusammen und wird mit dieser gewöhnlich verwechselt. Aber es ist so weit über die numeräre Allheit erhaben, wie der reine Gedanke über die Synthesis. Es macht den Begriff zum Begriffe, sofern alle Synthesis von dem reinen Gedanken ausgeht. Dieses so viel verkannte und von den Metaphysikern sogar als ein Princip eines höhern und übersinnlichen Wissens aufgestellte Ueberhaupt ist nichts anderes als die Annullirung jedes besondern Objects durch den reinen Gedanken, so, daß nichts übrig bleibt als die Idee eines Objects schlechthin, die durchaus übrig bleiben muß, weil selbst dem reinen Gedanken das Wissens-Princip zum Grunde liegt. So denken wir also unmittelbar mit dem reinen Gedanken zuerst ein Object überhaupt, und wenn wir die sinnliche Mehrheit der Objecte denken, Objecte, jedes in seiner Art überhaupt. Und so denken wir auch zweytens; indem wir uns selbst denken, ein Subject, d. i.: ein erkennendes und thätiges Wesen, überhaupt,

also nicht unsre Individualität als einzige Individualität, also, in der weitesten Bedeutung des Worts, unsers Gleichen.

Durch sich selbst, ohne alle empirische Reflexion, versetzt uns also die Vernunft in eine lebendige Welt, die aber freylich nur eine idealische Welt ist. Wir denken diese Welt nothwendig; aber wir wissen nichts von ihr, sofern sie eine Gedankenwelt ist. Deßwegen hat die Idee der Mehrheit der Subjecte für die Transscendental Philosophie nur einen logischen Werth. Sie gehört theoretisch zur Erklärung des Ideal-Princips in der Vernunft. Aber so bald wir uns dieser Idee practisch bemächtigen, erscheint uns durch sie die ganze wirkliche Natur zugleich mit uns selbst in einem neuen Lichte. Wir denken nothwendig uns in dieser lebendigen oder, wie wir in gleicher Bedeutung sagen dürfen, Geisterwelt. Sey es immerhin nur Gedanke; wir denken doch nothwendig Beziehungen unsers practischen Selbst auf unsers Gleichen, ohne die wir auch uns selbst nicht denken können. Wir denken nothwendig subjective Gegenseitigkeit; und mit dieser Idee finden wir uns in unsrer Ideen-Welt gebunden.

Die Idee der subjectiven Gegenseitigkeit ist es, was uns zu moralischen Wesen macht. Ehe wir noch nachgefragt haben, ob denn wirklich unsers Gleichen, in weiterer oder engerer Bedeutung des Worts, vorhanden sind; ehe wir, eine wirkliche Gemeinschaft mit ihnen eröffnet zu haben, uns aus andern Gründen versichert halten können, bedarf es nur der Idee der subjectiven Gegenseitigkeit, um uns in unserm Bewußtseyn idealische Schranken zu setzen, durch die das Bewußtseyn selbst zum Gewissen wird. So wie ich meines Gleichen auch nur denke, wird meine Freyheit, das heißt: werde Ich, durch eine neue Nothwendigkeit, die in diesem Gedanken liegt, in meiner Vorstellung selbst zu einem ganz andern Wesen. Je reiner ich die Idee auffasse, von der diese neue Bestimmung meines Daseyns ausgeht, desto mehr schaudere ich vor dem Gedanken zurück, meines Gleichen als Objecte zu behandeln.

Die Anerkennung der subjectiven Gegenseitigkeit ist Moralität; denn in dieser Anerkennung durch reine Vernunft liegt die idealische Nothwendigkeit, die der Verstand in die Formel des Gesetzes

einkleidet: „Behandle deines Gleichen, wie du als vernünftiges Wesen dich selbst behandelst.“

Was ist es denn aber, was in der Bedeutung dieser Formel durch idealische Nothwendigkeit ein wirkliches Wesen bindet? Wodurch gewinnt der reine Gedanke die Kraft eines Gebots? Ist es nicht Schwärmerey, einem Gedanken zu gehorchen? Allerdings ist Moralität nichts als Schwärmerey für jeden, wer sich des reinen Gedankens nicht practisch bemächtigen kann, und sich nur in so fern als denkendes Wesen anerkennt, als er Begriffe mit Begriffen zusammen paart. Ganz umsonst bemüht man sich, den Zweifler, der keine gebietende Kraft des reinen Gedankens mit seinem eignen Daseyn anerkennt, durch Begriffe und Sätze zu widerlegen; denn aus keinem Satze folgt die moralische Verbindlichkeit durch *Atqui* und *Ergo*. Nur für den, wer sie mit seiner Vernunft apodictisch in sich selbst findet, ist sie da; aber freylich für diesen auch in einer Wahrheit da, die alle Zweifel zu Boden schlägt und uns das Wesen in Menschengestalt, das seines Gleichen zu seinem Privat-Vortheile mit voller Einstimmung seines Gewissens wie Objecte behandeln zu

können behauptete, nur für ein Mittelding zwischen Thier und Mensch anzuerkennen nöthigen würde.

Ob es schon solche Mitteldinge gegeben hat, kann niemand wissen; denn niemand sieht weiter, als in sein Gewissen. Das bloße Behaupten, daß man sich keines moralischen Gesetzes bewußt sey, entscheidet nichts: denn was kann ein Disputant nicht ein Mahl um der Behauptung willen behaupten? Auch ist es nur zu gewiß, daß der reine Gedanke selten zur vollen Klarheit kommt, weil der Mensch immer nur zu sehr Thier ist und sich weit lieber mit den Objecten als mit sich selbst unterhält. Aus allen diesen Gründen disputire man vernünftiger Weise nie mit dem Zweifler, der sich gar keiner moralischen Verbindlichkeit durch den bloßen Gedanken an seines Gleichen bewußt zu seyn behauptet. Und eben so wenig verschwende man seine Speculations-Talente, um einen Grund der moralischen Verbindlichkeit heraus zu klügeln. Allerdings kommt unser Gefühl sehr dabey in Betracht, wie sich bald weiter zeigen wird. Auch die logische Consequenz steht mit der Moralität in enger Verbindung. Aber weder Gefühl noch Consequenz ist Moralität. Moralität ist, um es noch ein Mahl zu sa-

gen, das unbedingte Anerkennen einer idealischen, auf Realisirung durch Freyheit dringenden Nothwendigkeit, kein Subject, wenn es gleich in unsrer Sinnenwelt für uns ein Object ist, wie ein Object, sondern als unsers Gleichen, wär' es auch nur im weitesten Sinne, so zu behandeln, wie wir vernünftiger Weise uns selbst behandeln. Dieses unbedingte Anerkennen ist das moralische: Ich soll; das niemand weiter erklären kann.

Hier haben wir denn in der That so etwas von uns, das man, in Ermangelung eines schicklichern Ausdrucks, ein Factum des Bewußtseyns nennen kann, und zwar das einzige Factum dieser Art. Richtiger nennete man unterdessen dieses Factum practisches Gesetz des Bewußtseyns, d. i.: nicht etwas, das durch das Bewußtseyn, sondern etwas, wodurch das Bewußtseyn als eine durchaus unbegreifliche Art als Gewissen sich selbst gegeben ist. Nach dem Grunde des moralischen Gesetzes fragen, heißt wissenschaftlich eben so viel, als: nach dem Grunde der Vernunft, also, da in der idealischen Welt Grund und Vernunft Eins sind, nach Nichts fragen. Vernunft, Freyheit und Moralität sind nur verschiedene Nahmen, mit denen

wir in verschiedenen Real-Beziehungen Ein und dasselbe Ideal-Princip bezeichnen, dessen Uranfänglichkeit erklären wollen nichts mehr und nichts weniger heißt, als: aufhören, vernünftig zu denken.

Es gibt also keine besondere practische Vernunft, deren Gesetz mit der Speculation in Widerstreit treten könnte. Das practische Vernunftgesetz ist das einzige reine Vernunftgesetz. Alle apodictische Lehrsätze der Speculation, alle mathematische und logische Formeln heißen nur uneigentlich Gesetze. Auch gehören diese Lehrsätze der reinen Anschauung und des reinen Verstandes, wie sie im Kantischen Systeme heißen, nicht der reinen Vernunft, d. i.: nicht der Vernunft in so fern an, als sie Intelligenz überhaupt ist. In der reinen Vernunft ist weder Anschauung noch Begriff. In ihr ist nichts als der reine Gedanke; und dessen unbegreiflicher Virtual-Inhalt ist das moralische Gesetz.

Das moralische Gesetz ist also ferner in seiner reinen Ursprünglichkeit nicht, wie es sich einige Kantianer zu denken scheinen, ein Grundsatz, d. i.: eine Synthesis von Begriffen. Alle Synthesis ist Beziehung des reinen Gedankens auf die Sinnlichkeit. Alle

Begriffe sind aus Merkmahlen durch logische Reflexion gebildet. Dem Philosophen kommt es zu, — und es sollte sein Hauptgeschäft seyn, — den Menschen sich selbst als moralisches Wesen verständlich zu machen. Sofern dieses nur durch Begriffe und Grundsätze möglich ist, theilen wir räsonnirend einander die Wirkungen der Freyheit in der Reaction der Sinnlichkeit mit, wo der Verstand seine Begriffe bildet. Dies thun wir in der gegründeten Hoffnung, daß die verständig gewordene Sinnlichkeit den Menschen reizen wird, vernünftig zu werden, das heißt: sich selbst den reinen Gedanken zu schaffen. Je mehr Schwierigkeiten bey diesem Geschäfte sich zeigen, desto mehr kommt auf eine gute Formel an, durch die in Begriffen das moralische Gesetz durch die Reaction der Sinnlichkeit im Verstande fixirt wird. Die Kritik der verschiedenen Formeln, in die sich das moralische Gesetz einkleiden läßt, gehört aber nicht für die Apodictik. Begreiflich wird unterdessen durch die Apodictik, warum man in der philosophirenden Welt mit Verstande über den höchsten Grundsatz der Sittlichkeit streitet, während man die Sittlichkeit selbst, also das eigentliche Gesetz, immer voraus setzt. Begreiflich

wird, warum die Moralisten, wenn sie die moralische Untauglichkeit gewisser Maximen darthun wollen, den Beweis apagogisch führen, indem sie zeigen, daß nach solchen Maximen, wenn man sie consequent ausführt, Mord, Betrug, Meineid und andere unbezweifelbare Verbrechen und Laster keine Verbrechen und Laster wären. Also setzen sie voraus, daß es unbezweifelbare Verbrechen und Laster gibt, und sogar bestimmte Verbrechen und Laster. *)

*) Laufen nicht alle Beweise Kants und der Kantianer gegen die Moralität des Grundsatzes der Glückseligkeit auf diese apagogische Beweisart hinaus, ungeachtet in der Kritik der reinen Vernunft unter andern auch die theoretische Unbrauchbarkeit dieser Beweisart vortrefflich gezeigt ist? Es gibt gewisse Handlungen, die nach unsrer Voraussetzung jeder Mensch, den wir als unsers Gleichen achten, als Verbrechen und Laster unbedingt anerkennen muß. Dies voraus gesetzt, beweisen nun die Kantianer, daß eben diese Handlungen keine Verbrechen und keine Laster seyn würden, wenn der Grundsatz der Glückseligkeit ein moralisches Gesetz wäre. So verfährt man practisch ganz recht; denn so macht man zum Beweisgrunde das Gewissen, das als gutes Gewissen in vielen Fällen schon entschieden hat. Aber durch diese Beweisart wird noch im geringsten kein anderer Grundsatz als wahrhaft-moralisch bewiesen.

Das moralische Gesetz, das von der Philosophie als ein Grundsatz aufgestellt werden soll, kündigt sich immer zuerst als ein Gefühl an. Denken wir uns nun im Gegensatze mit den Gefühlen die Vernunft, wie gewöhnlich, als Verstand, das heißt: suchen wir in der reinen Vernunft Grundsätze zu entdecken: so ist das Gewissen schlechterdings unbegreiflich, denn das Gewissen ist doch kein Grundsatz. Es ist das moralische Bewußtseyn, durch das die Moralität aller Grundsätze geprüft wird. Und dieses Bewußtseyn ist zunächst nicht Bewußtseyn eines Grundsatzes, sondern eines Gefühls, durch das sich das moralische Gesetz zuerst in der menschlichen Natur ankündigt und fortwährend behauptet, so daß alle Moralisten am Ende doch nicht weiter kommen als zur Appellation an dieses Gefühl. Ganz anders müßte es sich verhalten, wenn das moralische Gesetz ursprünglich ein Grundsatz oder, wie es in der Kantischen Schule heißt, eine Maxime wäre. Dann wäre, so lange dieser Grundsatz, d. h.: diese bestimmte Synthesis von Begriffen, nicht deutlich gedacht und durch Verstand als Formel ohne Widerstreit anerkannt wird, an gar keine Moralität zu denken, so wie nicht eher an

ein Feldmessen zu denken ist, bis der Verstand die ersten Lehrsätze der Geometrie als Sätze deutlich gedacht hat. Wir hätten also noch immer gar keine Moralität, da die Philosophen über den ersten Grund- und Lehrsatz der Moralität nichts weniger als einig sind: denn ein gefühlter Grundsatz, der, während die Philosophen in Begriffen streiten, im Gefühle, als Grundsatz nämlich, dunkel vorhanden seyn soll, ist doch wohl eine baare Ungereimtheit.

Nicht eher, als bis man den reinen Gedanken, der das Princip aller Synthesis ist, in seiner Reinheit practisch gefaßt hat, wird die Naturgeschichte des menschlichen Gewissens begreiflich. Der reine Gedanke ist der erste Act der Freyheit. In dem reinen Gedanken liegt die moralische Verbindlichkeit, auch wenn der Verstand sie nie in deutlichen Begriffen logisch auffaßt. Nun wirkt aber nicht nur der Wille überhaupt auf die Objecte; die Objecte wirken auch auf den Willen zurück. So besteht die Virtualität aus Subject und Object. So erhält sie sich auch als freye Virtualität durch den reinen Gedanken. Indem der freye Wille auf die Natur wirkt, wirkt die Natur auf den freyen Willen zurück.

Diese Reaction der Natur gegen den freyen Willen, durch die, wie wir schon gefunden haben, der Verstand mit allen seinen Kategorien entsteht, bezieht sich weiter auf den moralischen Inhalt des reinen Gedankens und ist, ehe sie selbst zum Begriffe wird, das moralische Gefühl. In dem Gefühle, sofern es Gefühl ist, liegt kein Gebot. Die Natur kann dem freyen Willen nicht gebieten. Aber dieses Gefühl begleitet unzertrennlich das ursprünglich-idealische und in seiner Ideelität geheimnißvolle Gebot. Es verbürgt dem sinnlich-vernünftigen Wesen seine Moralität; es gibt sie ihm nicht. Da wir aber gar nicht anders räsonniren können, als durch Beziehung des reinen Gedankens auf die Sinnlichkeit, so sind alle moralische Grundsätze aus dem moralischen Gefühle entwickelt. Nur durch das moralische Gefühl sind wir im Stande, das moralische Bewußtseyn, d. i.: das Gewissen, das mit diesem Gefühle eigentlich gemeint ist, in einem Begriffe zu fassen. Nicht eher, als bis der Verstand den reinen Gedanken durch die Reaction der Sinnlichkeit als ein Mannigfaltiges gefunden hat, kann er als Synthesis dieses Mannigfaltige in Begriffe auflösen und aus den Begriffen Grundsätze formen.

So bald nun aber der Verstand sein ehrenvolles-tes Geschäft, die logische Einkleidung des moralischen Inhalts des reinen Gedankens, unternimmt, entdecken sich ihm die beyden rein-moralischen Ideen: Recht und Pflicht, als die apodictischen Regulative aller moralischen Beurtheilung.

Recht und Pflicht sind Ideen in der reinsten Bedeutung des Worts. Ihre Bedeutung beruht unmittelbar auf dem moralischen Inhalte des reinen Gedankens, ungeachtet sie als Begriffe in der Synthesis nur durch die Reaction der Sinnlichkeit gefunden werden, also in dieser Form aus Gefühlen entwickelt sind. Dem Begriffe des Rechts geht das Rechtsgefühl, dem Begriffe der Pflicht das Pflichtgefühl in der wirklichen Welt voran. Diese Gefühle leiten den Menschen lange vorher, ehe er sich etwas Bestimmtes unter ihnen zu denken weiß. Es ist daher ganz der empirischen Ausbildung der Vernunft gemäß, daß man über diese moralischen Principien bloß empirisch räsonnirt, und das Gefühl so lange als ihr Element ansieht, bis man den Begriff des reinen Gedankens findet. Denn wenn jemand Recht und Pflicht Begriffe a priori in dem Sinne nennt, wie

mehrere Kantianer es zu meinen scheinen, das ist: als a priori in der reinen Vernunft fertige Begriffe: so fragt man billig: Worauf beruhen denn diese Begriffe? Woran hält sich denn unsre Synthesis, wenn wir unter Recht und Pflicht etwas mehr als einen leeren Begriff denken? denn das Bewußtseyn, auf das man uns zurück weiset, ist doch kein Inbegriff von Objecten, auf deren Mannigfaltigkeit die Synthesis bezogen werden könnte. *)

Da die Begriffe von Recht und Pflicht, als Begriffe, völlig so wie die Kategorien entstehen, so läßt sich voraus sehen, daß auch ihr moralischer Inhalt mit der practischen Bedeutung der Denkbegriffe genau zu-

*) Die empirische Entdeckung der Begriffe von Recht und Pflicht mußte eine Mannigfaltigkeit in die Bedeutung eben dieser Begriffe ziehen, die ihre reine Bestimmung lange Zeit unmöglich machte. Man faßte in der logischen Reflexion nur einige moralische Verhältnisse auf, und übersah andere. Die Begriffe particulärer Tugenden wurden früher gefunden, als der allgemeine Begriff der Tugend. Und als man endlich diesen Begriff fand, wurde er schon in seiner Entstehung schwankend, weil der eine Philosoph diesen, der andere einen andern empirischen Gesichtspunct wählte. Der wollüstige Epicur sah in

sammen treffen wird. Wir haben gefunden, daß alle Denkbegriffe nur Entwickelungen der reinen Mög-lichkeit und der reinen Nothwendigkeit sind. Wir haben ferner gefunden, daß die reine Möglich-keit nichts anderes ist, als die Freyheit selbst, ge-dacht als Denk-Princip. Als die ihr gegen über ste-hende Nothwendigkeit entdeckten wir die Sinnlich-keit, die, auch als Wissens-Princip gedacht, zugleich apodictische Beschränkung der Freyheit ist. Freyheit und Nothwendigkeit haben nun endlich auch ihre mo-ralische Bedeutung; und nichts anderes als diese ist der Inhalt der Begriffe: Recht und Pflicht.

Was ist Recht? Nichts anderes als gegenseiti-ge Freyheit. Gegenseitigkeit ist das Princip

der Moralität das reinste Vergnügen; der ästhetisch idealisirende Plato, und nach ihm selbst der Griechische Stoiker, die wahre Schönheit, (τὸ καλὸν.) Der ehr-geizige Römer machte die wahre Schönheit zur wahren Ehre, (Honestum.) Erst seitdem das Christenthum die Moralität als Unterwürfigkeit unter den Wil-len Gottes anzusehen gelehrt hatte, bequemte sich die Philosophie, die Pflicht in ihrer jetzigen Bedeutung als moralische Unterthänigkeit gelten zu lassen. Al-les dieses sind aber empirische Vorstellungsarten.

der Moralität. Anerkennung der Gegenseitigkeit als idealisch-ehrwürdiger Gesetzmäßigkeit ist Moralität selbst. Ich habe ein Recht, heißt: Ich bin frey, sofern ich Allem, was ich als meines Gleichen denke, dieselbe Freyheit zuerkenne. Meine Freyheit hört durch Anerkennung gegenseitiger Freyheit auf, moralisch da zu seyn, so bald ich durch sie die Freyheit eines andern mir ähnlichen Wesens kränke. Ich kann aber kein Wesen für frey anerkennen, das ich nicht für vernünftig anerkenne; denn Freyheit und Vernunft sind apodictisch Dasselbe. Also gibt es in dieser Menschenwelt nur Rechte der Menschen gegen Menschen.

Und was ist Pflicht? Nichts anderes als gegenseitige Nothwendigkeit. Man vergesse nur nie, daß der Begriff der Gegenseitigkeit idealisch-subjectiv ist und gar kein wirkliches Ding bedeutet. Der Begriff der Pflicht hat also durchaus kein Object, außer sofern der reine Gedanke durch die Reaction der Sinnlichkeit erkannt wird. Daher erscheint uns die Pflicht objectiv als eine Nothwendigkeit von außen, da sie doch Nothwendigkeit von innen in der strengsten Bedeutung des Worts ist. Wir finden unsre Pflicht überhaupt, indem wir

uns selbst finden. Wir können uns die Ueberzeugung von unsrer Pflicht überhaupt jeden Augenblick mit der Erneuerung des reinen Gedankens verschaffen. Und selbst die Ueberzeugung von unsern besondern Pflichten müssen wir uns selbst durch strenge Aufmerksamkeit auf uns selbst in logischer Beziehung auf gegebene Fälle verschaffen, indem wir ernstlich wollen. Nur da, wo die sinnliche Verwickelung der Fälle keinen deutlichen Begriff von dem gegebenen Falle zuläßt, bleibt uns auch die Stimme der Pflicht unverständlich.

Recht und Pflicht sind also ursprünglich und in apodictischer Bedeutung, wie Freyheit und Nothwendigkeit, unzertrennliche Correlate. Beyde entspringen aus Einem moralischen Gesetze, das eben deßwegen keine Rechtsformel und keine Pflichtformel, sondern das reine Gesetz der Moralität überhaupt ist. Dieses Gesetz hat nur in so fern ursprünglich den gebietenden Character, als die Idee der Gegenseitigkeit gegenseitig gebietet. So bald wir Rechte und Pflichten trennen, isoliren wir schon in Gedanken ein Subject von andern Subjecten. Indem wir auf diese Art die Moralität in ei-

nem Subjecte bestimmen, wobey unsers Gleichen voraus gesetzt werden, können wir willkührlich anfangen entweder mit dem Rechte, oder mit der Pflicht, aber wir können nicht eins aus dem andern entwickeln. Aus dem Rechte entspringt für das moralische Individuum selbst so wenig eine Pflicht, wie ein Recht aus der Pflicht entspringt. Recht und Pflicht sind für das Individuum selbst entgegen gesetzte Anfangspuncte seiner moralischen Wissenschaft.

Die viel bedeutenden Fragen: wie denn eigentlich die entgegen gesetzten Ideen von Recht und Pflicht die beyden moralischen Wissenschaften der Rechtslehre und Tugendlehre als verschiedene Wissenschaften begründen; wie Recht und Pflicht collidiren können; warum diese Collision zu Gunsten der Pflicht entschieden werden muß: diese und ähnliche Fragen zu beantworten, ist nicht das Geschäft der Apodictik. Es bedarf aber dazu nur einer Fortsetzung der Selbstverständigung nach apodictischen Principien. Wer diese Fortsetzung unternimmt, wird leicht finden, daß das moralische Individuum, sofern es sich selbst beurtheilt, sich durch seine Moralität ursprünglich als gebunden anerkennt. Seine Freyheit ist voraus

gesetzte Bedingung, aber nicht das Princip seiner Moralität. Die Freyheit versteht sich von selbst, sofern das vernünftige Wesen überhaupt sich selbst versteht. Das Princip der Moralität aber ist der unerforschliche Inhalt des reinen Gedankens, der uns wirkliche Wesen idealisch beschränkt, ohne daß wir von dieser Beschränkung jemahls einen letzten Grund zu entdecken im Stande sind: denn um diesen zu entdecken, müßten wir den absoluten Ursprung der Intelligenz, d. i.: die Idealität, aus der Realität erklären; und schon der Gedanke einer solchen Erklärung hebt sich selbst auf. Indem also das moralische Individuum seine Moralität als Anerkennung einer idealisch-nothwendigen Beschränkung der Freyheit findet, findet es für sich selbst nichts Höheres, als seine Pflicht. Nur um diese zu realisiren, macht es als moralisch-gutes Wesen seine Freyheit geltend. Sofern es der Freyheit dazu bedarf, darf es sich in ihrem Gebrauche nicht hindern lassen. Es soll Gewalt gegen den üben, der es zum Thiere oder gar zur todten Masse erniedrigen will. Sofern es sich aber durch seine Freyheit, ohne die gleiche Freyheit Anderer zu kränken, Vortheile verschaffen kann, die sein Bedürf-

niß befriedigen, ist es an die Erhaltung dieser Vortheile nicht gebunden. Es darf also durch Freyheit seinen Vortheil, für einen andern Vortheil oder unentgeltlich, einem Andern überlassen, das heißt: es kann über seine besondern Rechte, ja nicht über sein Recht überhaupt, willkührlich disponiren. So entstehen Verträge. Die gewissenhafte Aufrechthaltung der Verträge ist es dann, was die meisten Collisions-Fälle in moralischen Dingen veranlaßt, deren Untersuchung aber so wenig wie die Theorie der Verbindlichkeit der Verträge überhaupt hierher gehört.

* * *

So entdeckt die Moralität in dem reinen Gedanken sich selbst als Idealität. Kein Trieb, kein Gefühl ist das Moral-Princip, das den Menschen über das Thier erhebt; es ist die Vernunft, durch die der Mensch überhaupt Mensch ist. Moralische Ueberzeugung ist eben deßwegen so wenig mittheilbar wie der reine Gedanke. Da aber der reine Gedanke noch kein Grundsatz ist und überhaupt keine Ausrüstung des Verstandes mit vielen Begriffen voraus setzt, so ist das Kind von dem ersten Augenblicke an, da es

denkt, der moralischen Ueberzeugung in ihrer Ursprünglichkeit so fähig und oft fähiger als der Philosoph, der Jahre lang Begriffe mit Begriffen in eine Synthesis stellt, um für das Unbegreifliche, von dem er im Grunde nichts mehr als das Kind versteht, eine schulgerechte Formel zu finden. Diese Formel wird um so wichtiger, je mehr der Mensch überhaupt als verständiges Wesen cultivirt wird. Aber Viele sind verständig, d. i.: im Besitze eines nicht unbeträchtlichen Reichthums von richtigen Grundsätzen, und doch nichts weniger als vernünftig. Solche Verständige lachen auch wohl ein Mahl über Verpflichtung um des reinen Gedankens willen. Und doch müssen auch sie, gern oder ungern, das von ihnen so genannte Vorurtheil ehren, das die Idee der reinen Uneigennützigkeit nicht fahren läßt und nach dieser Idee den innern Werth aller menschlichen Handlungen schätzt, ungeachtet reine Uneigennützigkeit nichts mehr als eine Idee, und vollends nur eine negative Idee ist, die wir dann finden, wenn wir von der freyen Reflexion auf unsre Triebe zum reinen Gedanken umkehren.

Aber die Idealität müßte etwas seyn ohne vorausgesetzte Realität, und der reine Gedanke müßte durch sich als ein Wissens-Princip eine neue Welt entdecken, die im Grunde Nichts wäre, wenn Moralität möglich seyn sollte durch bloßes Denken. Was Wissenschaft in dem reinen Gedanken ist, ist mehr als Gedanke. Was uns in dem reinen Gedanken moralisch beschränkt, ist wirkliche Kraft, deren Wirkung wir in dem reinen Gedanken anerkennen. Das moralische Gesetz, das wir nur durch den reinen Gedanken als ein Ideal-Gesetz finden, muß also in seiner moralischen Kraft ein Virtual-Gesetz seyn, so wie die reine Vernunft selbst virtuellen Ursprungs seyn muß, wenn sie überhaupt etwas ist. Diese reine Virtualität der Vernunft ist dann das Aeußerste im Denken, dasjenige, mit dessen Anerkennung die Vernunft sich selbst das Vermögen, weiter zu forschen, abspricht. Dann werden wir die furchtbar-schöne Autorität des moralischen Gesetzes verstehen, wenn wir die reine Virtualität der Vernunft überhaupt werden verstanden haben, wozu aber mehr als menschlicher Verstand gehört.

Mit der Virtualität des moralischen Gesetzes finden wir uns denn auch, so bald wir dieses Gesetz selbst finden, in der wirklichen Welt, wo wir angewiesen sind, es zu befolgen. Diese wirkliche Welt ist nicht etwa von metaphysischer Art. Unsre Vernunft ist ein Correlat unsrer Sinnlichkeit. Jenseits der Perception hebt für unsre Einsicht, folglich auch für unser Thun, Nichts an.

Es entstehen also zwey Fragen, deren Beantwortung noch die Apodictik übernehmen muß.

Erste Frage. Wo finde ich meines Gleichen noch außer der Ideen-Welt, um das moralische Gesetz gegen sie als gegen wirkliche Wesen auszuüben?

Zweyte Frage. Was ist das Princip, der Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes, oder das Criterium, auf das ich reflectiren soll, um zu finden, ob ich meines Gleichen in der wirklichen Welt wie mich selbst als vernünftige Wesen behandle?

Beantwortung der ersten Frage. — Die idealische Welt im reinen Gedanken bleibt immer der letzte Gesichtspunct aller Moralität. Auf diese unsichtbare Welt würden wir reflectiren müssen, auch

wenn jeder von uns kein lebendes Wesen in der Schöpfung fände, außer sich selbst: denn Alles, was dem Subjecte als Object entgegen steht, ist für das Subject todte Materie. Worauf beruht denn nun unsre Ueberzeugung, daß in gewissen uns ähnlich geformten Körpern in der todten Welt der Objecte eine Seele wohnt? Oder ist das Daseyn der Seelen, d. i.: der lebenden Wesen außer uns, unerweislich? Allerdings ist es in metaphysischer Bedeutung unerweislich: denn wie sollten wir hier durch Schlüsse plötzlich zu übersinnlicher Einsicht hinüber springen, da, wie die ganze Apodictik beweiset, sonst nirgends dergleichen Schlüsse gelten? Aber die Apodictik beweiset auch, daß die metaphysische Bedeutung eines Dinges so viel als gar keine Bedeutung ist; und als Dinge müssen wir doch die Seelen erst setzen, ehe wir sie durch Schlüsse in diesem oder jenem Körper metaphysisch auszukundschaften suchen. Also durch keinen metaphysischen Schluß können wir unsers Gleichen in der Wirklichkeit finden. Aber ein Schluß von anderer Art, dessen Bündigkeit alle Metaphysiker übersehen haben, leitet uns hier so sicher, daß wir, um moralisch befriedigt zu seyn, weiter keiner Einsicht bedürfen. Die-

ser merkwürdige Schluß ist ein reiner Vernunftschluß im engsten Sinne des Worts. Er ist, wie das moralische Gesetz, im Wesen der Vernunft gegründet, und weiß sich schon Autorität über die Klügeley zu verschaffen, die ihn, um des Einfalls willen, bezweifeln möchte.

Alles Denken durch Synthesis läßt sich ansehen als ein fortwährendes Fragen und Antworten. Das Absolute als dasjenige, was Alles in Allem ist, voraus gesetzt, strebt das denkende Subject, die vereinzelten Data der Erfahrung in einer durch Synthesis bestimmten Beziehung auf das Absolute zu denken; und diese Bestrebung ist die reine Vernunftfrage: „Was ist das?“ Auf dieser reinen Vernunftfrage beruht alles Denken. Jedes logisch geformte Urtheil, d. i.: jeder Satz, ist eine Antwort. Die letzte und entscheidende Antwort, auf die sich zuletzt auch der Verstand mit seinen Sätzen verlassen muß, ist die Anerkennung der Virtualität durch sich selbst. Indem sich aber auf diese einzig-entscheidende Antwort alle Synthesis, und folglich auch jeder Schluß bezieht, theilen sich alle Antworten in der Synthesis, also auch alle Schlüsse, in zwey Classen. Die erste Classe be-

greift die objectiven Antworten, d. i.: die Beurtheilung der Dinge in der Form der Sinnlichkeit. Alle diese Antworten sind Bestimmungen eines Dinges durch ein anderes Ding. Unser ganzes Urtheilen und Schließen, durch das wir finden, was ein Ding in der Natur ist, folgt der Formel: „A ist in gewisser Beziehung B oder C, d. h.: diesem oder jenem Dinge ähnlich.“ — Aber es gibt auch eine subjective Antwort auf die reine Vernunftfrage; und diese ist gründlicher als die objectiven Antworten, die am Ende doch alle ein sinnlicher Zirkel sind, in welchem kein Ding durch sich selbst bestimmt wird. Als vernünftige Wesen werfen wir vernünftige Fragen auf. Als vernünftige Wesen sind wir überzeugt, daß eine vernünftige Antwort auf eine vernünftige Frage nur durch Vernunft möglich ist. Also, wo ich auf eine vernünftige Frage eine vernünftige Antwort von außen erhalte, da ist, sagt die Vernunft, meines Gleichen.

Auf diesem Schlusse, der so bündig ist, wie die Vernunft selbst, beruhen alle Rechte und Pflichten unter Menschen; und es ist nicht einzusehen, worauf sie sonst, etwa unter andern vernünftigen We-

sen, beruhen könnten. Nicht Aehnlichkeit in der Organisation, nicht Symptome von innerer Bewegsamkeit können den reinen Vernunftschluß ersetzen, der, wenn gleich subjectiv, doch so befriedigend ist, wie die moralische Vernunft es verlangt. Das Wesen, das mir vernünftige Fragen vernünftig beantworten kann, soll ich behandeln, wie ich mich selbst als vernünftiges Wesen behandle.

Wie ehrwürdig wird durch diese Betrachtung die menschliche Sprache! Diesem Wesen, mit dem ich sprechen kann, muß ich Rechte zugestehen; denn es beweiset mir durch seine Antwort, daß es vernünftig, also frey ist, wie ich selbst. Gegen dieses Wesen soll ich, was mir irgend als Pflicht erkennbar wird, in der ganzen Bedeutung des erhabenen Begriffs besorgen. Das Thier, dem ich nur durch Eindrücke Bewegungen einprägen kann, ist mir nur ein räthselhaftes Geschöpf. Rechte kann ich ihm nicht zuerkennen; denn es kann mir keine Vernunft, und folglich keine Freyheit beweisen: aber von Pflichten gegen dieses räthselhafte Geschöpf spricht mich meine Vernunft nicht frey. Die bloße Vermuthung, daß es ein lebendes, wenn gleich kein ver-

nünftiges Wesen ist, nöthigt mich, es nicht willkührlich wie eine todte Masse zu behandeln. Kann ich doch den klügern unter den Thieren eine Aufmerksamkeit auf meinen sinnlich erklärten Willen angewöhnen, die mich fast wie Vernunft anspricht!

Beantwortung der zweyten Frage. — Das moralische Gesetz bezeichnet in seiner Ursprünglichkeit als reines Ideal-Gesetz weder besondere Rechte noch besondere Pflichten. In der Ueberzeugung, daß ich meines Gleichen behandeln soll, wie ich als vernünftiges Wesen mich selbst behandle, liegt nur eine Aufforderung, weiter zu reflectiren, um ein Criterium der Anwendbarkeit des Gesetzes zu finden, das als Ideal-Gesetz sich selbst nicht weiter erklärt.

Aber der Gesichtspunct der moralischen Reflexion ist denn doch durch das Ideal-Gesetz selbst gegeben. Worauf können wir denn auch, um unsers Gleichen zu beurtheilen, anders reflectiren, als auf uns selbst? Nur sofern wir uns selbst kennen, haben wir von unsers Gleichen eine Vorstellung. Wie können wir aber auf uns selbst reflectiren? Auf keine andere Art als durch die Reaction der Sinnlichkeit, in der sich das freye Subject durch seine

Handlungen als sein eignes Object erkennt. Nur dadurch ist Selbstkenntniß möglich. Diese, nichts weniger als metaphysische, Selbstkenntniß ist nie weder mehr noch weniger als Kenntniß unsrer menschlichen Natur, d. h.: der besondern Virtualität, durch die wir sind, was wir als Menschen sind. Wir reflectiren also, um das moralische Ideal-Gesetz in der Wirklichkeit zu erfüllen, in der es für uns erfüllbar ist, auf den Standpunct, auf dem wir überhaupt als lebende Wesen theoretisch und practisch, d. i.: durch Empfindung und Handlung, stehen. Wir denken uns das moralische Gesetz, sofern es Ideal-Gesetz ist, als gültig für alle Intelligenzen, die wir überhaupt als möglich denken. Aber in eben diesem Gedanken liegt die Anerkennung dieses Gesetzes als eines Gesetzes für uns. Wollten wir uns als reine Intelligenzen denken, so dächten wir, wenn ja überall etwas, zuverlässig nicht uns. Unsre Intelligenz ist von unsrer Sinnlichkeit unzertrennlich. Wir reflectiren also, wenn wir das moralische Ideal-Gesetz, wär' es auch nur in Gedanken, erfüllen wollen, auf unsre ganze Virtualität, das ist: auf den ganzen Inhalt unsrer menschlichen Natur.

Wir überzeugen uns zuerst, daß wir als vernünftige Wesen uns nicht als reine Intelligenzen, noch weniger als Thiere, behandeln, sondern als das, was wir sind, sofern wir wissentlich überhaupt sind, also als Menschen.*)

Nun ist zu unsrer moralischen Selbstverständigung der erste Schritt gethan. Das Criterium der Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes findet der Mensch durch freye Reflexion auf sich selbst als Menschen. Die Entmenschung, das ist: die Ausrottung der

*) Sollten die alten Stoiker im Grunde etwas anderes gemeint haben, wenn sie das moralische Gesetz in die Verpflichtung des Menschen setzten, seiner Natur gemäß zu handeln? Die gezwungene Form des wissenschaftlichen Stoicismus kam nur daher, daß man das Princip der Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes mit dem Gesetze selbst verwechselte. Deßwegen konnte auch ein eigentliches System des Stoicismus nie zu Stande kommen. Der Stoicismus erscheint anders beym Epiktet, anders beym Kaiser Marc Aurel, und noch anders beym Seneca. Alle nahmen in der menschlichen Natur das ἡγεμονικὸν, d. i.: die Freyheit oder Vernunft, als das Beste an. Wie vielen Werth aber jeder auf den übrigen Inhalt der menschlichen Natur legen wollte, blieb jedem überlassen.

Sinnlichkeit, ist unter allen practischen Ungereimtheiten, die sich ein Mensch aus Mißverstand des moralischen Gesetzes zu Schulden kommen läßt, die erste. Auch ist es durch die Geschichte der Möncherey hinlänglich bestätigt, daß dieser Mißverstand, wenn er, der gesunden Vernunft zum Trotze, practisch durchgesetzt wird, den gröbsten Egoismus, den Fanatismus, die Unmenschlichkeit, und besonders eine Menge moralisch-ekelhafter Laster in seinem Gefolge hat. Der Mensch, der mehr als Mensch seyn will, fällt von der Leiter der Narrheit zurück in den Schlamm der Thierheit.

Hat der Mensch moralisch sich selbst als Mensch verstanden, so kann er das Criterium der Anwendbarkeit des erhabenen Ideal-Gesetzes nicht lange verfehlen. Es ist Eins mit ihm selbst. Es ist das Bewußtseyn der Vereinigung der Vernunft mit der Sinnlichkeit in einer Menschheit. Ich behandle mich selbst vernünftiger Weise als vernünftiges, zugleich aber auch als sinnliches oder, wie wir hier lieber sagen wollen, fühlendes Wesen. Als vernünftiges Wesen behaupte ich meine Vernunft und Freyheit. Als fühlendes Wesen suche ich mir Genuß oder, als Summe aller in meiner Natur möglichen Genüsse,

Glückseligkeit zu verschaffen. Freyheit und Glückseligkeit sind also in unsrer Menschenwelt die beyden Criterien der Anwendbarkeit des reinen Ideal-Gesetzes. Mit diesen beyden Criterien theilen sich alle menschliche Tugenden in zwey Classen, in reine Vernunfttugenden und in Erfahrungstugenden.

Mit dem Bewußtseyn reiner Vernunfttugenden fängt die Würde des Menschen an. Reine Vernunfttugend ist die thätige Behauptung der Freyheit oder, was apodictisch immer dasselbe sagt, der Vernunft aller vernünftigen Wesen. Nun kennen wir freylich keine vernünftigen Wesen, außer unsers Gleichen in der Menschenwelt. Und selbst in der Menschenwelt muß jeder ursprünglich seine Freyheit selbst behaupten. Aber die ursprüngliche oder innere Freyheit berechtigt zur äußern, d. h.: zu Handlungen, die der Idee der gegenseitigen Freyheit gemäß sind. Diese äußere Freyheit kann durch Gewalt unterdrückt werden. Sorge tragen und arbeiten, daß sie, so viel an uns ist, nirgends und nie unterdrückt werde; nicht bloß das Recht überall, wo es sich findet, negativ anerkennen, d. h.: kein Unrecht thun, sondern auch positiv für die Erhaltung und Ausbreitung der allgemeinen Freyheit in

allen Zeiten und Welttheilen arbeiten: das ist die moralische Gerechtigkeit, unter allen menschlichen Tugenden die erste. Sie ist reine Vernunfttugend, von Zeit und Umständen durchaus unabhängig, durchaus keiner Einschränkung unterworfen. Gerechtigkeit als Pflicht soll der Mensch üben, und wenn die Welt darüber in Trümmer sänke, ungeachtet er sein Recht, auf das er Pflichten Anderer gegen ihn gründet, nur dann geltend machen darf, wenn er dadurch zugleich seine Pflicht erfüllt.

Reine Vernunfttugend ist zweytens die thätige Wahrhaftigkeit, das ist: die Bestrebung, der allgemeinen Erforschung der Wahrheit, deren Bedürfniß aus der Vernunft entspringt, nicht nur durch keine Lüge ein Hinderniß in den Weg zu legen, sondern sie mit Fleiß zu befördern und aller Geistesbedrückung entgegen zu arbeiten. Auch diese Tugend ist, sofern sie überhaupt ausgeübt werden kann, von Zeit und Umständen unabhängig, und würde vermuthlich immer dafür anerkannt seyn, wenn die Rigoristen nicht Scherz mit Ernst; unschuldige Täuschungen, bey denen die Wahrheit unter Menschen, die immer großen Theils Kinder sind, am Ende selbst gewinnt, mit Lügen; und successive Ausbreitung der Wahrheit, so wie sie in diesem Reiche der

Finsterniß möglich ist, mit revolutionären und das Gute schon während des Bauens wieder zerstörendem Unfuge verwechselten.

Wesentlich verschieden von den reinen Vernunfttugenden sind die Erfahrungstugenden, nicht, sofern sie Tugenden in der Idee, sondern sofern sie in der Anwendung möglich sind. Das Merkmahl dieser Tugenden, was auch die Logiko-Moralisten sagen mögen, ist und bleibt das Gefühl. Wir wollen glücklich seyn, kraft der Virtualität, durch die wir überhaupt sind. Nicht glücklich seyn wollen, ist practischer Widersinn. So wie wir nun von Natur, das heißt: durch unsre Virtualität, glücklich seyn wollen und uns selbst vernünftiger Weise als Wesen, die glücklich seyn wollen, behandeln: eben so sollen wir, sagt die Pflicht, jedes fühlende Wesen behandeln. Allem, was lebt, Lebensgenuß zu verschaffen, ist so gewiß Pflicht, als strenge Gerechtigkeit und reine Wahrhaftigkeit Pflicht sind! Aber wie übe ich diese Pflicht aus? Darüber gibt mir weder die Idee der Pflicht, noch irgend ein allgemeiner Satz oder eine Maxime die nöthige Aufklärung. Ich muß mich in die Stelle des Andern mit aufmerkendem Gefühle versetzen und diesem

Gefühle mit uneigennütziger Klugheit folgen. Entdecke ich dann, — und der müßte sehr kurzsichtig seyn, der es nicht bald entdeckte, — daß die Wünsche der Menschen einander in unzähligen Richtungen durchkreuzen; erinnere ich mich dabey, daß das reine Ideal-Gesetz ein Gesetz der Unparteylichkeit ist, weil es mir durchaus kein bestimmtes Subject nennt, dem ich Dienste zu erweisen hätte; und überzeuge ich mich endlich, — und wer kann, wenn er das reine Ideal-Gesetz irgend verstanden hat, daran zweifeln? — daß den reinen Vernunfttugenden der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit keine andere Tugend widersprechen darf, um so weniger widersprechen darf, da die reinen Vernunfttugenden vor aller Reflexion auf die Verschiedenheit der menschlichen Wünsche durch die Vernunft selbst apodictisch begründet sind; fasse ich so Natur und Vernunft als fühlendes und denkendes Wesen unter dem idealischen Gesichtspuncte der Pflicht zusammen: so werde ich von selbst erstens keinem Gefühle auf Kosten der Gerechtigkeit und wohl verstandenen Wahrhaftigkeit schmeicheln; und zweytens unparteyisch, so weit meine Einsicht reicht und die apodictische Gerechtigkeit nicht widerspricht, die Wünsche eines jeden so zu

erfüllen suchen, daß jeder so wenig als möglich leidet. Mit andern Worten: Ich bedarf eines Ideals der allgemeinen Glückseligkeit in den Schranken der reinen Vernunfttugend.

Mag uns die Realisirung dieses Ideals auch noch so kümmerlich glücken; es bleibt unsre Pflicht, für die Welt das Unsre zu thun und den Augenblick der nützlichen That nicht über leeren Speculationen nach der metaphysischen Idee einer unbezweifelbar-zweckmäßigen Weltregierung zu verlieren. Der Mensch soll nicht Welt-Regent, nicht Vormund der Schöpfung seyn wollen; er soll nach der Idee der allgemeinen Glückseligkeit unparteyisch helfen, wo das Bedürfniß und die Möglichkeit der Hülfe klar vor ihm liegen, so weit in dem Augenblicke, da es Noth thut, in den Schranken der reinen Vernunfttugend seine Einsicht reicht. Was dann weiter aus seiner That wird, ist nicht seine Sache.

* * *

Also nicht als Reduction der Natur unter eine Formel, nicht als Prüfung der Würde des Menschen nach dem logischen Merkmahle des Widerspruchs, entdeckt die Moralität sich selbst. Der reine Gedanke,

in dem noch keine Formel ist, unterwirft sich das ursprüngliche Bedürfniß durch eine Virtualität von unergründlicher Bedeutung. Kein Princip der Sinnlichkeit oder des Bedürfnisses ist ein Moral-Princip. Aber auch keine Formel, d. i.: keine Synthesis von Begriffen, ist ein Moral-Princip. Das logische Merkmahl des Widerspruchs, das nichts weiter als die Möglichkeit der Synthesis bedeutet, ist so weit davon entfernt, ein Merkmahl der Moralität zu seyn, daß man es nicht ohne die seltsamste und doch am Ende ein anderes Princip voraus setzende Künsteley zu dieser Würde auch nur scheinbar erheben kann. *)

*) Warum soll die Ehrerbietung, die wir dem Verfasser der Vernunft-Kritik schuldig sind, sich nicht mit der Sprache der Freymüthigkeit vertragen, ohne die die Wahrheit sich nicht verständlich ausdrückt? Die Apodictik verfolgt die Kantische Formel des moralischen Gesetzes bis zur Quelle der Moralität, wo es noch keine Formeln gibt, das ist: bis zur lebendigen Kraft im reinen Gedanken. Es ist nützlich, die Maximen, nach denen man handelt, nach der Kantischen Formular-Probe zu prüfen: denn die Maxime, von der wir wollen können, daß sie Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werde, muß uns selbst mit einschließen, und wir können nach ihr nichts wollen, was unsrer Na-

Ganz gegen den Geist des reinen Ideal-Gesetzes ist also auch die Herabwürdigung der Freude und des Lebensgenusses. Unser Gefühl gehört zu unserm Wesen und eben dadurch zum Wesen der Moralität. Eine reine Intelligenz als endliches Wesen gedacht, ist in jeder Bedeutung Nichts; denn die Idealität, von der der Begriff der Intelligenz ausgeht, ist nur Abstraction von der Realität oder Virtualität, zu der in uns die Natur so gut gehört wie der Wille. Der Wille ohne die Natur ist Nichts. Freyer Wille als Ding an sich gedacht ist Nichts. Die Logiko-Moralisten täuschen sich wie die Logiko-Metaphysiker.

tur widerspricht. Wollen wir aber unsre Moralität darnach beurtheilen, ob nicht unsre Maxime sich selbst widerspricht, so spielen wir mit Begriffen. Denn was soll das heißen: Die Maxime widerspricht, in practischer Bedeutung nämlich, sich selbst? Es soll heißen: Ich werde, wenn ich mich wohl besinne, bald entdecken, daß es Fälle gibt, in welchen ich die Allgemeinheit dieser Maxime nicht wollen kann. Aber warum kann ich denn in diesen Fällen die Allgemeinheit der Maxime nicht wollen? Da stehen wir! Da gibt kein Merkmahl des Widerspruchs die Entscheidung, sondern die Anerkennung der menschlichen Natur in uns. Man prüfe nur alle in den Kantischen Schriften aufgestellte Beyspiele!

Diese sehen Dinge in Begriffen; jene halten Formeln für virtuelle Gesetze. Beyde verwechseln die Synthesis mit dem absoluten Princip der Ueberzeugung. Beyde verschmähen die Sinnlichkeit, ohne die doch unser ganzes Wissen und Wollen Nichts sind, weil beyde der reinen Vernunft mehr zumuthen, als sie leisten kann. Die Leibnitzische Schule macht das logische Merkmahl des Widerspruchs zum Princip einer metaphysischen Möglichkeit. Die Kantische Schule findet in dem logischen Merkmahle des Widerspruchs ein Princip der moralischen Verbindlichkeit. Beyden Schulen kann es nicht an denkenden Schülern fehlen, da der Weg von der Sinnlichkeit zur Vernunft durch den Verstand führt, der als Vermögen der Synthesis dem Menschen so leicht genügt und selbst den Mann, der den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft in unsern Zeiten so nachdrücklich wieder zur Sprache brachte, verleiten konnte, die Consequenz mit der Moralität zu verwechseln, und auf das Merkmahl des Widerspruchs eine reine Vernunft-Moral zu bauen, die von gar keiner Reflexion auf Glückseligkeit etwas hören will.

Nein, die Freude ist kein fauler Fleck in der moralischen Schöpfung, und Lebensgenuß ist nicht Selbstentehrung. Glückseligkeit ist in keiner Bedeutung das Princip, aber in wohl verstandener Bedeutung die Bedingung aller Moralität. Man sollte sich doch in unsern Tagen durch die ascetische Bedeutung des Worts: Sinnlichkeit, nicht erschrecken lassen. Sinnlichkeit in apodictischer Bedeutung ist nicht Hang zu physischem Genusse, d. i.: Genusse in der Sphäre des äußern Sinnes, ungeachtet auch dieser an sich nichts Verächtliches ist. Sinnlichkeit heißt hier Empfindungsvermögen überhaupt, also die erste Aeußerung der Virtualität selbst, sofern sie unsre Virtualität ist. Dem objectiven Inhalte der Empfindung correspondirt durch die Virtualität selbst der subjective Inhalt des Vergnügens oder Schmerzens. Das ursprüngliche Bedürfniß oder unbestimmte Verlangen nach Glückseligkeit gehört zu unserm Wesen. Dem ursprünglichen Bedürfnisse entgegen handeln wollen, heißt: seine eigne Existenz aufheben, also Nichts wollen. Auch in der reinsten Gesinnung ist und bleibt dieses Bedürfniß unerlaßliche Bedingung der Moralität; denn es ist Bedingung unsers Daseyns. Es

fragt sich nur, wie sich Sinnlichkeit und Vernunft im moralischen Bewußtseyn zu einander verhalten. Mit dieser Untersuchung wollen wir ein Kapitel schließen, das nur die apodictischen Anfangsgründe der Moral-Philosophie liefern soll.

Das moralische Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft heißt, mit Einem Worte, Uneigennützigkeit. Dadurch, daß wir Menschen sind, wissen wir, was dieses Wort bedeutet, wenn gleich die Disputanten gewöhnlich kein Ende finden können, so bald sie es erklären wollen.

Uneigennützigkeit ist ursprünglich weder Idee noch Gefühl. Sie ist das Resultat der Uebereinstimmung zwischen Idee und Gefühl in der moralischen Virtualität. Das ursprüngliche Bedürfniß, sofern es thierisch, d. i.: bloß sinnlich, ist, ist immer eigennützig; das heißt: das Thier strebt nach Genuß bloß um des Genusses willen. Dieselbe Bestrebung, durch Verstand methodisirt, heißt in der menschlichen Natur Egoismus. So bald aber der Mensch die gebietende Kraft der moralischen Ideen im reinen Gedanken anerkennt, ist nicht mehr er, sondern die moralische Welt, d. i.: die Allheit der Wesen, die er nur irgend

als seines Gleichen denken kann, das Ziel seiner Bestrebung. Dadurch nimmt das ursprüngliche Bedürfniß einen idealischen, d. i.: moralischen, Character an. Es bleibt, als Bedürfniß, was es ist. Das moralisch fühlende Wesen kann sich selbst nicht verlieren. Es kann sich selbst nicht entgegen handeln. Es sucht unwillkührlich und nothwendig Genuß in jedem Augenblicke seines Daseyns, und sucht ihn in sich selbst; aber es unterwirft den Genuß der Pflicht. Es wählt, als freyes Wesen, die moralische Selbstzufriedenheit vor allen andern Genüssen, ohne seine Vernunft so verächtlich zu mißbrauchen, daß es diese Selbstzufriedenheit gegen die andern Freuden des Lebens egoistisch auf die Wage legte, um dann erst zu wählen, wenn es etwa gefunden hätte, daß Selbstzufriedenheit der höchste Genuß ist. Die Philosophie, die so verfährt und die Moralität in eine Berechnung der Vergnügen verwandelt, ist der unlautere Epicureismus. Und wenn das Resultat solcher, dem wahrhaftig wohldenkenden Menschen widerlichen, Rechnungen in der That dahin ausfiele, daß der Beste nichts weniger als der Glückseligste ist und daß der moralische Selbstgenuß den egoistischen vielleicht zufällig in

einigen Individuen, aber zuverlässig nicht nach der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, überwiegt; so wird der Mensch, der das Gute will, doch die Selbstzufriedenheit, selbst mit Aufopferung seines Lebens, wählen, eben darum, weil er das Gute, d. i.: Realität, nur nach moralischen Ideen will. Aber wer sich auch die Selbstzufriedenheit nicht gönnen und sich aus mißverstandenem Eifer für das reine Ideal-Gesetz in eine reine Intelligenz verwandeln will, befindet sich eigentlich in dem Falle, worin er nichts will. Die Selbstzufriedenheit entsteht unwillkührlich und unmittelbar mit der moralischen Erweiterung unsers Lebensgefühls. Und weil es unmöglich ist, daß die Reflexion auf dieses Gefühl sich nicht, sey es auch noch so leise, in unsre moralische Bestrebung als eine Rechnung auf sichern Gewinn einschleichen sollte, so ist keine menschliche Tugend rein. Die reinste hat ihren merklichen Zusatz von Egoismus.

Uneigennützigkeit, ein idealisches Gefühl, — nur denen kann dieser Nahme anstößig seyn, die im Denken noch immer nichts als Synthesis sehen, — Uneigennützigkeit ist es, was den Menschen auch als fühlendes Wesen über die Thierheit, selbst über die

methodisirte Thierheit der Egoisten, erhebt. Der virtuelle Zusammenhang dieses Gefühls mit dem moralischen Gesetze leitet den Menschen zum Guten, noch ehe er das Gute verstanden hat. Und wie wenigen gelingt es, es jemahls zu verstehen! Durch eben diesen virtuellen Zusammenhang entdeckt denn auch das moralische Gefühl sich selbst auf zwiefache Art, je nachdem wir zunächst auf die reinen Vernunfttugenden oder auf die Erfahrungstugenden reflectiren. Es entdeckt sich entweder als Achtung oder als Liebe. Achtung und Liebe sind die nothwendigen Bestimmungen der Uneigennützigkeit.

Das Gefühl der Achtung ist ein idealisches Gefühl. Es ist, sofern es Gefühl ist, unwillkührlich. Es kann aber verscherzt und erworben werden durch Freyheit. Es begleitet die Anerkennung der Kraft des reinen Gedankens unmittelbar, und macht auch die Erfahrungstugenden ehrwürdig, sofern auch sie als Tugenden von dem reinen Ideal-Gesetze ausgehen. Ausschließlich aber vereinigt es sich mit den reinen Vernunfttugenden. Die Gerechtigkeit flößt Achtung ein, aber nicht Liebe. Auch die Wahrhaftigkeit wird zunächst von keiner Liebe begleitet. Was man Wahrheitsliebe nennt, ist schon ein

zusammen gesetztes Gefühl, das eine Vereinigung von speculativen und moralischen Reflexionen voraus setzt.

Mit der Achtung entdeckt sich, als das zweyte idealische Gefühl, das die Anerkennung der Kraft des reinen Gedankens begleitet, das Gefühl der Liebe. Wie viel fehlt noch, ehe sich unsre Philosophen werden rühmen können, durch eine gründliche Erörterung dieses Gefühls wieder gut zu machen, was der Sprachgebrauch verdorben hat! Wir wollen voraus setzen, daß jeder, wer unsre Philosophie bis hierher begleitet hat, wenigstens nicht mit den Logiko-Moralisten ein Aergerniß daran nimmt, daß wir das Gefühl der Liebe nicht als Sinnlichkeit von unsrer moralischen Forschung ausschließen. Was in der Achtung mehr als Sinnlichkeit ist, eben das ist mehr als Sinnlichkeit in der Liebe. Beyde Bestrebungen sind unwillkührlich, und weil sie dieses sind, unverdienstlich; aber sie sind uneigennützig. Liebe ist Bestrebung, nicht, das reine Ideal-Gesetz in seinem ganzen Umfange zu erfüllen, überhaupt nicht, ein Gesetz zu erfüllen; es ist unwillkührliche Bestrebung, auf eine dem Ideal-Gesetze analoge Art Erfahrungstugenden um ihrer selbst, nicht um unser willen, zu üben, das heißt: das Glück

Anderer zu befördern, es komme für uns dabey heraus, was da will. Allerdings belohnt dieses Gefühl, wie die Tugend, sich selbst; aber das Wesen der Liebe ist, wie das Wesen der Tugend, Aufopferung unser selbst. Keine Liebe ist, wie keine Tugend, ganz rein von Eigennutz; wer aber in dieser Vermischung der Empfindungen das reine Gold unter den Schlacken nicht findet, beweiset nur seine Ungeschicklichkeit in der Scheidekunst, nicht aber eine schlechtere Natur des Goldes.

Liebe und Achtung vertreten im menschlichen Gewissen die Stelle der Pflicht, ehe der Verstand als Erklärer der Pflicht auftritt. Die Tugend erscheint daher immer zuerst als Sache des Herzens. Sie hat ihre liebenswürdige, wie ihre achtungswürdige Seite; und wer eine von diesen beyden Seiten nicht sieht, wird mit seinem einseitigen Urtheile die Wahrheit nicht ändern.

Liebe und Achtung treffen endlich beyde in dem merkwürdigen Gefühle zusammen, das wir Sympathie oder Mitgefühl nennen. Dieses Gefühl, das man bald als einen moralischen Grundtrieb, bald als eine zufällige Modification der Selbstliebe zu erklären

versucht hat, ist das eigentliche Menschengefühl. Kein Thier ist dessen fähig; denn zur Möglichkeit der Sympathie gehört Vernunft. Ehe das fühlende Subject sich durch Phantasie in die Stelle des andern setzen kann, muß es die Vorstellung von dem andern als einem fühlenden Wesen gewinnen. Diese Vorstellung aber kann durch sinnliche Reflexion allein nicht gewonnen werden. Der reine Gedanke wird dabey, wenigstens theoretisch, voraus gesetzt. Nun ist aber die theoretische Bedeutung des reinen Gedankens von der practischen unzertrennlich. Deßwegen hat man so oft die Sympathie für das Princip der Moralität gehalten.

Weiter diese Untersuchungen zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Unsre Apodictik hat sich mit dem Beschlusse dieses Kapitels schon einige Schritte über ihre wissenschaftliche Grenze hinaus gewagt, und würde auch das nicht gethan haben, wenn der gegenwärtige Stand der Philosophie nicht so schwankend wäre, und wenn nicht das Empfindungsvermögen, dessen theoretischer Werth in der Kantischen Schule so hoch angeschlagen wird, in seinem practischen Verhältnisse zur Vernunft so tief herab gesetzt würde, daß

über Ideen und Formeln in dieser Schule der Begriff einer moralischen Realität ganz verloren geht.

Eilftes Kapitel.

Beschluß der practischen Apodictik.

Wir sind nun am Ziele der practischen Selbstverständigung. Einer Recapitulation der Argumente, die uns so weit geführt haben, bedarf es hier nicht. Kein Pyrrhonismus und kein Spinozismus, überhaupt, keine dem Bewußtseyn trotzende und keine durch Schlüsse das Bewußtseyn übersteigende Philosophie, steht uns länger im Wege. Alle Gefahr der Theorie ist verschwunden mit derjenigen Anerkennung der Praxis, zu der die Apodictik den Menschen auffordert. Mit der Idee der absoluten Virtualität haben wir alles Seyn und Thun, aber nur durch uns, umfaßt; Theorie und Praxis wechselseitig aus einander, aber nur als Eine Virtualität erklärt; und die relative Realität unser selbst in der absoluten Virtualität als absolut-identisch mit dieser, also nicht uns als ein Ding, nicht die Welt als eine Reihe von Dingen, sondern die ewige Real-Einheit, d. i.: die Welt in

uns, und uns in der Welt gefunden. Und dieses Alles haben wir in Begriffen und Schlüssen, aber nicht durch Begriffe und Schlüsse gefunden. Die Kraft, die unser Daseyn selbst ausmacht, entdeckte in unsrer vernünftigen Natur sich selbst und bewies sich selbst. Das System der Apodictik ist, wenn man ihm einen bestimmten Nahmen geben will und sich vor dem uneleganten Worte nicht fürchtet, absoluter Virtualismus.

Es ist nicht zu läugnen, daß das absolute Virtual-System kein Popular-System ist. Aber welches System, das bis zum Absoluten durchdringt, kann populär seyn? Für das Volk, das heißt: für den bey weitem größern Theil des Menschengeschlechts, dem es nicht einmahl einfällt, nach dem Absoluten zu fragen, sind dergleichen Systeme gar nicht da. Sie erscheinen ihm, wenn es ja von weitem einen Blick darauf wirft, als Grillenfängerey und Mysticismus. Aber Philosophen braucht man nicht zu beweisen, daß nicht nur von dem Volke, sondern selbst von den Philosophen das Princip, durch welches wir irgend etwas begreifen, nicht so begriffen werden kann, wie wir die sinnlichen Resultate dieses Prin-

cips, die wir durch Syntheſis auf Formeln reduciren, in dieſen Formeln begreifen.

Alſo muß uns der leere Vorwurf des Myſticismus nicht hindern, die Idee der Virtualität feſt zu halten. Auch zielen alle Syſteme der Philoſophen, die bey dem Formel-Weſen der alten und neuen Zeit kein Gedeihen fanden, nach dieſer Idee. Dieſe Philoſophen fanden ſich in der Natur und verſtanden die Natur als ein Ganzes von Kräften. Aber gereizt von der Mannigfaltigkeit in der Perception, und getäuſcht von der logiſchen Nothwendigkeit, den Begriff der Realität in dieſe Mannigfaltigkeit überzutragen, dachten ſie ſich hinter der Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen eine abſolute Mannigfaltigkeit von Dingen, und wollten das Naturganze als abſolute Realität aus den einzelnen Kräften der Dinge zuſammen ſetzen. Hätten ſie ihre Syſteme umgekehrt und das, was ſie ſich als abſolute Dinge dachten, ſich ſelbſt mit eingerechnet, als Producte Einer abſoluten Realität gedacht, die ſich in ihrer unendlichen Thätigkeit als ein Inbegriff relativer Kräfte dem Menſchen als einem abſolut zu ihr gehörigen Weſen entdeckt: ſo wäre ihnen vermuthlich die Idee der abſoluten Virtualität nicht entgangen.

Aber daß der Mensch aufhöre, sich für ein Ding an sich anzusehen, kann man ihm nur dann zumuthen, wenn er sich selbst zuerst sinnlich und logisch verstanden, d. h.: die bunte Reihe seiner Vorstellungen unter Verstandesgesetze geordnet hat. Wenn er dann findet, daß sein liebes Ich, das er an die Spitze aller Gedanken stellt, in der Welt, die er als einen Inbegriff von wirklichen Dingen erkennt, gar nicht vorkommt; wenn er ferner findet, daß der Begriff eines Begriffs schon die Unmöglichkeit enthält, ein übersinnliches Daseyn erschließen zu wollen: dann entschließt er sich eher, zu begreifen, daß er sein Daseyn dem Ganzen verdankt. Aber dann muß er sich auch sehr hüten, nicht in den berüchtigten Materialismus zu verfallen und sich für ein Product der Objecte zu halten, denen er sich entgegen stellt. Das ist eben die Schwierigkeit beym ersten Verstehen der Virtualität, daß der Mensch entweder von sich oder von den Objecten anfängt und seine Wissenschaft in dieses Dilemma zwängt. In diesem Dilemma aber versteht er weder sich noch die Objecte in apodictischer Bedeutung. Daß Subject und Object eins ohne das andere Nichts sind, dies ist

die wesentliche Lehre der Apodictik. Und wer diese Lehre verstanden hat, der ist vor dem Materialismus so sicher wie vor dem Idealismus.

Endlich versuche man nicht, — was vielleicht noch Mancher versuchen möchte, — aus der Idee der Virtualität erklären zu wollen, was mit jedem Versuche einer Erklärung in Begriffen sich selbst aufhebt. Bey verschiedenen Gelegenheiten ist die Eitelkeit solcher Versuche durch die Apodictik selbst schon bewiesen. Der absolute Ursprung der Vernunft; der Grund der besondern Virtualität, die unsre menschliche Natur heißt; der Grund der transscendentalen Einschränkung, an die die menschliche Natur gebunden ist; der Grund der regelmäßigen Folge gleichartiger Begebenheiten, die wir als Ursachen und Wirkungen beurtheilen; die Entstehung unsers physischen Daseyns; endlich, die gebietende Kraft des reinen Gedankens: alles Dieses bleibt uns ein Geheimniß, auch wenn wir die Idee der absoluten Virtualität noch so richtig gefaßt haben. Die Beweise sind in der Apodictik schon geführt. Das Höchste, was unser Verstand zur Bestimmung des gründlichen Wissens leisten kann, ist: die Begriffe in der Synthesis so zu

ordnen und durch einander aufzuklären, daß die Vernunft selbst ihre Abhängigkeit von der absoluten Urtheilskraft entdeckt, und mit dieser entweder die absolute Realität oder das Nichts als Fundament des Wissens anerkennt. Dieser theoretischen Selbstverständigung folgt dann die practische, wenn wir die absolute Realität als Virtualität und dadurch die Theorie als das unbedingte Correlat der Praxis zum zweyten Mahle begreifen. Aber mit aller Selbstverständigung verstehen wir doch von der absoluten Virtualität nichts mehr, als was Wir in dieser Virtualität sind. Alle unsre vernünftigen Urtheile sind Selbstbelehrungen, aber in den Schranken der menschlichen Natur, die unsre Virtualität selbst ist. Also ist der Grund der menschlichen Natur, d. i.: der Sinnlichkeit und Vernunft, mit ihren transscendentalen Gesetzen, als besonderer Grund, d. i.: als bestimmt durch ein besonderes Verhältniß von Kräften gedacht, zwar ein nothwendiger Begriff; denn die Vernunft in Verbindung mit der Sinnlichkeit sucht immer besondere Gründe: aber dieser nothwendige Begriff ist leer, und wird immer leer, d. i.: nothwendig = x, bleiben, eben deßwe-

gen, weil der Mensch nie die menschliche Natur übersliegen kann, so bald er etwas wissen will.

Aber kennt denn die Vernunft nicht mit dem Wissen auch ein Glauben, wovon bisher in unsrer Apodictik noch nicht die Rede war? Die Kantische Philosophie hat den Begriff des Glaubens aus der christlichen Theologie so glücklich entwandt und so philosophisch benutzt, daß die Apodictik ihn aufnehmen oder seine Unbrauchbarkeit zeigen muß. Der Mensch kennt nichts als sich; aber er hat in seiner menschlichen Natur keine bleibende Stelle. Auch davon war in unsrer Apodictik noch nicht bestimmt genug die Rede. Wir fassen also die Resultate der apodictischen Selbstverständigung, so weit sie theils zur wissenschaftlichen Darstellung der Philosophie, theils zur menschlichen Selbstbefriedigung gehören, in einem vierten Buche zusammen.

Viertes Buch.

Philosophische Syntactik.

gen, weil der Mensch nie die menschliche Natur übersliegen kann, so bald er etwas wissen will.

Aber kennt denn die Vernunft nicht mit dem Wissen auch ein Glauben, wovon bisher in unsrer Apodictik noch nicht die Rede war? Die Kantische Philosophie hat den Begriff des Glaubens aus der christlichen Theologie so glücklich entwandt und so philosophisch benutzt, daß die Apodictik ihn aufnehmen oder seine Unbrauchbarkeit zeigen muß. Der Mensch kennt nichts als sich; aber er hat in seiner menschlichen Natur keine bleibende Stelle. Auch davon war in unsrer Apodictik noch nicht bestimmt genug die Rede. Wir fassen also die Resultate der apodictischen Selbstverständigung, so weit sie theils zur wissenschaftlichen Darstellung der Philosophie, theils zur menschlichen Selbstbefriedigung gehören, in einem vierten Buche zusammen.

Viertes Buch.

Philosophische Syntactik.

Viertes Buch.

Philosophische Syntactik.

Erstes Kapitel.

Von der Bildung des Geistes zur Philosophie.

Wenn es überhaupt Wissenschaften gibt, so muß es auch eine Grundwissenschaft geben. Die Gründlichkeit aller Wissenschaften, außer der Grundwissenschaft selbst, ist nur hypothetisch; aber die Hypothese leistet dem Verstande im ganzen Umfange des abgeleiteten Wissens dieselben Dienste wie eine wirklich gefundene Grundwissenschaft. Warum? Weil der Verstand mit dem Begriffe des letzten Grundes nichts mehr als ein nothwendiges x denkt. Durch dieses x gewinnt der Demonstrator für jede Schlußkette ein

nen Punct, an den er sie, gewöhnlich ohne es zu wissen, fest knüpft; und weil er logisch nichts weiter als eines solchen Puncts bedarf, um seinem Denken Haltung zu geben, so ist es für den Verstand völlig einerley, ob der letzte Grund, auf den sich alles Denken und Wissen bezieht, als wirklicher Grund gefunden, oder ob er durch die nothwendige Hypothesis, ohne die es kein Denken gibt, = x ins Unendliche voraus gesetzt wird. Die Natur bleibt, auch wenn wir nicht an ihren Grund denken, als Factum, was sie ist. Auch der Verstand mit seinen Denk-Principien bleibt, was er ist, wir mögen die Denk-Principien auf Wissens-Principien zurück führen können, oder nicht. Der Verstand behandelt sogar sich selbst zuerst als ein Factum. Da nun Facta überhaupt der Inhalt unsers ganzen Wissens sind, und da die logische Bestimmung eines Facti durch den Verstand während des Denkens mechanisch von selbst erfolgt; so ist für den Gebrauch des gemeinen Lebens so wohl, als für die Fortschritte aller Wissenschaften, bey denen man sich getrost auf Facta und auf seinen Verstand verlassen kann, eine Grundwissenschaft eine entbehrliche Wissenschaft. Aus bloßem Verstan-

desbedürfnisse kann eine solche Wissenschaft auch nicht entspringen.

Die Idee einer Grundwissenschaft ist unterdessen so alt wie das Vernunftbedürfniß der Selbstbefriedigung. Unbefriedigt durch die logisch-nothwendige Voraussetzung, bey der es der Verstand bewenden läßt, suchten seit Jahrtausenden Menschen, die sich eben dadurch von dem Volke unterschieden, das Nothwendige, das sie logisch als unbekannt voraussetzten, als etwas Wirkliches zu entdecken. Es war ihnen widersprechend und unnatürlich, ihr Wissen am Ende auf eine Voraussetzung zu gründen. Sie fanden in keiner Voraussetzung weder sich selbst noch die Natur. Wir nennen solche schwer zu befriedigende Menschen mit dem Griechischen Worte, dessen Etymologie uns jetzt gleichgültig seyn kann, Philosophen, und die Wissenschaft, die sie suchen und an der im Grunde nur ihnen gelegen ist, Philosophie.

Die Philosophie ist eine Aufgabe, die die Vernunft sich selbst vorlegt, indem sie das Wirkliche, das in und mit uns ist, mit den Ideen der Möglichkeit und Nothwendigkeit durch Vernunft

unwidersprechlich zu vereinigen und dadurch das logisch-nothwendige x als etwas Wirkliches zu finden sucht.

Die Vereinigung des Wirklichen mit dem Gedachten faßt der Verstand zusammen in dem Begriffe der Wahrheit. Wahrheit ist eine regulative Idee, kein Object. Nur Gedanken sind wahr oder falsch; Dinge sind schlechthin. Gedanken sind wahr, wenn sie sich nach der bleibenden Form des Wissens durch relative Nothwendigkeit auf absolute Realität beziehen. Die Wahrheit oder Falschheit der Gedanken liegt in dem nothwendigen Verhältnisse der Gedanken zu der Realität, die mehr als Gedanke ist. Die Philosophie folgt der regulativen Idee der Wahrheit.

Sieht nun der Verstand zuerst die sinnlichen Vorstellungen für Dinge an, so läßt er diese auf sich selbst beruhen, und sucht die Wahrheit entweder physisch in dem Verhältnisse der sinnlichen Vorstellungen zu den Begriffen, oder logisch in dem Verhältnisse der Begriffe zu einander nach den Denkgesetzen, oder mathematisch in dem Verhältnisse der Begriffe zur nothwendigen Anschaulichkeit. Diese Denkart muß der Philosophie voran

gehen; aber sie ist keinesweges philosophisch. Mit dem Bedürfnisse der Philosophie entspringt die Idee einer absoluten Wahrheit, nach der sich der forschende Geist philosophisch orientirt. Dadurch, daß wir das logisch-nothwendige x als Realität zu entdecken suchen, setzen wir es in der That schon als Realität voraus; denn ein Nichts sucht man nicht zu entdecken. Wir setzen es als absolute Realität voraus; denn nur das Absolute läßt keinen Zweifel übrig. Nun ist aber keine Vorstellung absolut. Jede Vorstellung läßt sich als Vorstellung ins Unendliche bezweifeln. Also suchen wir, auch wenn wir daran nicht denken, mit der Realisirung des logisch-nothwendigen x den Grund der Vorstellung, nehmen diesen als gleich bedeutend mit der absoluten Realität, denken nun alle Vorstellungen problematisch, und gewinnen die Idee der absoluten Wahrheit als ein nothwendiges Verhältniß der Vorstellungen zu der absoluten Realität. Die Philosophie folgt der regulativen Idee der absoluten Wahrheit.

Aber eben diese Idee war auch von je her der Stein des Anstoßes für die Philosophen, weil man

empirisch gewohnt war, die Wahrheit als eine Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Objecte zu denken. Der Begriff der Uebereinstimmung bedeutet nichts, wenn nicht mit ihm ein Merkmahl gesetzt wird, nach dem sich über die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung entscheiden läßt. Ein Merkmahl der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit der absoluten Realität ist Nichts; denn zwischen der Vorstellung und der absoluten Realität gibt es kein Drittes, auf das wir merken könnten. Also hebt die Idee der absoluten Wahrheit, als Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Objecte gedacht, sich selbst auf. Also hebt auch eine Philosophie, die von der Idee der Wahrheit als einer Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Objecten ausgeht, sich selbst auf.

Aber wer hieß denn auch die Philosophen, sich auf diese Art ein Nichts als Wahrheit denken? Der Begriff der Uebereinstimmung ist ein logischer Reflexions-Begriff, der, wie wir in der logischen Apodictik fanden, zur Möglichkeit der Synthesis, aber nicht zum Fundamente des Wissens gehört. Das Mannigfaltige in den Vorstellungen fassen wir

nach dem Princip der Uebereinstimmung auf, aber nicht einen Grund der Vorstellungen. Reflectiren wir dann von einem Begriffe auf seine Merkmahle zurück, so prüfen wir nach dem Princip der Uebereinstimmung die empirische Wahrheit der Begriffe, aber nichts weiter; und mit dieser Wahrheit ist der Philosophie wenig geholfen. Will also der Philosoph sich nach der Idee der absoluten Wahrheit orientiren, so muß er mit dieser Idee nichts weiter denken als das transscendentale Vorstellungsgesetz der erkennenden Naturen überhaupt, das wir = x denken, während wir nur unser menschliches Vorstellungsgesetz kennen. Also zerarbeitet sich unser Verstand mit der Idee der absoluten Wahrheit ohne alle Noth. Sie ist als regulative Idee zum Denken und zur Philosophie nothwendig, aber auch nur als regulative Idee, damit wir die menschliche Wahrheit als die für uns einzige begreifen lernen.

Das Verhältniß, in welchem jede Intelligenz nach ihren Gesetzen zur absoluten Virtualität steht, ist Wahrheit für sie. Je freyer ein Wesen ist, desto wahrheitsfähiger ist es. Irrthum ist Verlust der

Freyheit. Die irrende Intelligenz stellt ihre Subjectivität nach den transscendentalen Gesetzen ihrer Virtualität den Objecten undeutlich entgegen. Wo der traurige Verlust der Freyheit in der menschlichen Natur bleibend ist, da ist der arme Sterbliche verrückt. Gewöhnlich ist aber, Gottlob! das Uebel nur vorüber gehend. Was wir dann finden, wenn wir mit voller Freyheit und durch Thätigkeit aller unsrer Seelenkräfte nach den unabänderlichen Bedingungen unsers Daseyns das nothwendige Verhältniß unsers Vorstellungsganzen zur absoluten Urtheilskraft, also auch zur absoluten Realität, entdecken, das ist die Wahrheit, die unser ist. Die Entdeckung dieser Wahrheit ist Entdeckung der Principien des menschlichen Wissens, also eben der Grundwissenschaft, die unter Menschen Philosophie heißt. Eine Wahrheit für alle mögliche Intelligenzen ist eine leere Idee. Eine Philosophie, die im menschlichen Verstande mehr seyn will, als systematische Entwickelung der menschlichen Virtualität, hebt sich selbst auf.

Die Entdeckung der Philosophie als einer Wissenschaft ist also nur durch Entwickelung aller der Kräfte möglich, durch die der Mensch ein Mensch

ist. Philosophie ist nicht Synthesis, sondern Synergie. Nicht syllogistisches Paaren der Begriffe mit Begriffen und der Sätze mit Sätzen führt zu dem Ziele, wo die Vernunft den Verstand erwartet.

Das Bestreben, durch Begriffe und Sätze die Aufgabe der Philosophie vollständig zu lösen, heißt Scholastik. Alle Scholastik treibt sich im Kreise des logischen Diallelus herum und reibt sich selbst auf. Nicht durch den Verstand, sondern durch die Vernunft, die im reinen Gedanken die menschliche Virtualität mit allen ihren Bedingungen dem einfachen Ideal-Princip unterwirft, kann man philosophiren. Das intellectuelle Bestreben, das, wenn es rein und ausdauernd ist, sicher zur Philosophie führt, wollen wir Geist nennen. Alle Scholastik ist geistlos. Der Geist aber, von dem alle Philosophie ausgeht, läßt sich nicht in Umlauf bringen wie eine Formel. Er kann geweckt, aber nicht demonstrirt, und überhaupt nicht gelehrt werden.

Unterdessen sucht die Vernunft durch den Verstand einen Grundsatz zur logischen Grundlage des philosophischen Denkens. Dieser Grundsatz, mit dem alle Philosophie logisch anfängt, d. i.: sofern sie

überhaupt mit Formeln anfangen kann, ist kein speculativer Grundsatz. Was für ein Grundsatz sollte das seyn? Er müßte, wenn er der Vernunft genügen sollte, ein absolut-wahrer Grundsatz seyn; und ein absolut-wahrer Grundsatz ist, da alle Grundsätze schon die Wahrheit der Begriffe voraus setzen, ein logisches und transscendentales Unding. Der Verstand mit seinen Begriffen und Grundsätzen ordnet die Philosophie, aber er macht sie nicht. Er ordnet sie, indem er die practische Formel sucht, durch die die Bestrebung, die wir Geist nannten, gedacht wird. Nur mit einer solchen Formel kann die Philosophie in Grundsätzen anfangen; und diese Formel ist ein Aufruf der Vernunft und ein Aufgebot aller Seelenkräfte zur Unterstützung der Vernunft. Von dem Orakel zu Delphi wurde sie längst den Menschen ans Herz gelegt, wenn gleich das Orakel vermuthlich selbst nicht wußte, wie viel Sinn in seiner Lehre lag. „Mensch, verstehe dich selbst!“ Das ist der Grundsatz, mit dem die Philosophie anfängt.

Wenn man fragt, was es heißt, sich selbst verstehen; so ist die Antwort leicht gegeben, sofern sie

überhaupt gegeben werden kann. Der versteht sich selbst, wer sich des logischen Zusammenhanges aller seiner Vorstellungen in Beziehung auf das Princip dieser Vorstellungen deutlich bewußt ist. Sich selbst zu verstehen, bedarf man also vor allen Dingen Verstand; aber mehr als den passiven Verstand, der sich nicht über das Verstehen desjenigen erstreckt, was Andere vor ihm verstanden und ihm in Worten mitgetheilt haben. Wer philosophirt, benutzt die Gedanken Anderer, aber er geht nicht von ihnen aus. Wer von fremden Gedanken, als Principien, ausgeht, der denkt vielleicht richtig, aber er philosophirt nicht. Alle gelernte Philosophie ist keine Philosophie, sofern sie gelernt ist.

Der practische Aufruf zur Selbstverständigung, mit dem alle Philosophie in Grundsätzen anfängt, fordert zur Anerkennung der beyden entgegen gesetzten Gesichtspuncte des menschlichen Wissens auf. Diese Anerkennung kann man als den ersten Schritt zur Philosophie ansehen; denn in ihr liegt der Unterschied der theoretischen und practischen Philosophie. Dadurch, daß der Mensch aufgefordert wird, sich zu verstehen, wird ihm zuge-

trauet, daß er sich finden, d. h.: seine Virtualität durch sich selbst entdecken kann. Nun entdeckt er aber seine Virtualität, indem er entweder von den Objecten auf sich, oder von sich auf die Objecte reflectirt. Reflectirt er von den Objecten auf sich, so beschäftigt er sich theoretisch mit den Objecten, und untersucht, was sie für ihn sind. Reflectirt er von sich auf die Objecte, so findet er practisch, was die Objecte durch ihn werden können. Beydes ist nun im Grunde Eine und dieselbe absolute Reflexion. Aber durch die Dazwischenkunft des Verstandes, der das Absolute nur durch Negation als nicht-relativ denken kann, entsteht zwischen dem theoretischen und practischen Reflectiren ein sehr bedeutender Unterschied. Die logische Reflexion ist immer theoretisch; das heißt: so bald wir etwas durch Synthesis in Begriffen fassen, fassen wir es als ein Object, das als ein Mannigfaltiges zur Einfachheit gebracht werden soll, das also als ein Mannigfaltiges sinnlich anerkannt werden muß. Da nun auf diese Art das Thun erst ein Wissen werden und der Wille durch seine Reaction in der Sinnlichkeit ergriffen werden muß, um in Begriffen als ein Mannigfalti-

ges beurtheilt zu werden, so findet der Mensch denkend immer zuerst die Objecte; und in diesem Sinne reflectirt er nur für das Bedürfniß der Wissenschaft, d. h.: theoretisch. Als denkendes Wesen, — nämlich menschlich denkend durch Synthesis, — geht er von der Theorie überhaupt zur Theorie der Praxis als einem Abschnitte der Wissenschaft über. Die practische Reflexion erscheint also als etwas von der theoretischen Verschiedenes. Sie erscheint nothwendig so, so bald wir über unsern Willen mit unserm an die Sinnlichkeit gebundenen Verstande nachdenken wollen. So trennt sich theoretisch die theoretische Philosophie von der practischen.

Die Aufgabe der theoretischen Philosophie läßt sich in die Formel fassen: Finde denkend dich selbst in der Welt! — Welt heißt hier vorläufig der gedachte Inbegriff aller Objecte. Diese setzt die Theorie, sofern sie Sache des Verstandes ist, nothwendig voraus. Nach Voraussetzung der Objecte, deren für die Sinnlichkeit eine Menge ist, irrt nun die logische Reflexion so lange unter den Objecten hin und her, bis sie endlich auf die Beziehung verfällt, die die Objecte an das Subject bindet.

Nun denkt der Mensch sich selbst. Er findet sich in einem Begriffe. Indem er sich aber in einem Begriffe findet, versetzt er sich in die Reihe, d. i.: die Menge, der Dinge in der Sinnlichkeit. Hier läuft er denn Gefahr, sogleich, beym ersten philosophischen Schritte, sich selbst so ganz und gar zu verkennen, daß nachher keine verständige, d. i.: logisch-consequente, Rückkehr zu dem ersten Puncte aller Selbstverständigung für ihn möglich ist. Wenn nicht moralisches Interesse, das durch keine Demonstration befriedigt wird, ihn aufmerksam auf sich selbst erhält, so wird er ein Raisonneur, d. i.: ein Knecht der Begriffe. Weil er nicht anders denken kann, als durch Begriffe, so hält er Begriffe auch für die Principien der Wissenschaft. Der reine Gedanke, der das Denken von dem Wissen apodictisch scheidet, wird für den Raisonneur, durch einen apodictischen Mißverstand, zum bloßen Gefühle; denn im reinen Gedanken ist noch keine Synthesis, und Synthesis ist dem Raisonneur Vernunft oder das Fundament der Wahrheit. Selbst wenn moralisches Interesse den Denker leitet, verwechselt er doch gewöhnlich die Synthesis mit der Vernunft und sucht

Wahrheit im Verstande. Der Metaphysiker behauptet, das Daseyn und die Natur der Dinge dadurch zu erkennen, daß er Begriffe mit Begriffen zu Schlüssen verbindet. Der Formalist verlangt zum Denken die Unterlage der Sinnlichkeit, unterscheidet Begriffe sorgfältig von Dingen, und will doch auf Grundsätze, die aus Begriffen bestehen, ein unerschütterliches Gebäude der Wahrheit gründen. Selbst die erhabene Kraft des moralischen Gesetzes kann er in einer Formel gefunden zu haben sich überreden.

Aber vieles ist schon gewonnen, wenn man nur die Verbindung der Theorie mit der Praxis nicht aus dem Gesichte verliert. Dann bemerkt man leicht die Aufgabe der practischen Philosophie in der Formel: Finde denkend die Welt in dir! — Was kann das heißen: in mir? Die Seele ist doch kein Futteral und keine Wachstafel, oder ein dem ähnliches Ding, das andere Dinge oder Eindrücke von Dingen in sich aufnimmt. Meine Realität ist nichts anderes als meine Virtualität. In dieser bin ich als wirkliches Ich, und handle, wie ich leide. Mein Handeln und Leiden sind meine Virtuali-

tät, d. i.: mein Daseyn. Die Welt ist also in mir, sofern sie mein Werk ist. Das und nichts weiter sagt die Formel, durch die wir die Aufgabe der practischen Philosophie als die umgekehrte Formel der Theorie denken. Finde die Welt in dir! heißt: Finde dich dadurch, daß du findest, was du aus der Welt machst und machen kannst! Aber bey der Lösung dieser Aufgabe muß man wieder sehr auf seiner Hut seyn, oder man verfällt in den Traum des Idealismus, bildet sich ein, daß man die Welt im ganzen Ernste auch theoretisch macht, und trauet wohl gar der Logik die Kunst zu, diesen Traum als ewige Wahrheit zu demonstriren.

Die Philosophie ist also erstens eine Angelegenheit des Menschen, nicht des Verstandes. Die Speculation folgt der Natur und der Gesinnung. Freylich kann man, seiner Gesinnung zum Trotze, sich selbst einem Begriffe aufopfern, und thut es auf der zweyten Stufe der Selbstverständigung nur gar zu leicht, wenn gleich ungern. In der Einbildung, daß die Wahrheit auf Begriffen und Sätzen ruhe, hält man sich dann von Sätzen überzeugt, wenn man sie nicht widerlegen kann.

Mag das Bewußtseyn noch so laut protestiren; mag unsre ganze Natur sich gegen gewisse Sätze empören: man bildet sich ein, eben dadurch der Philosophie ein glänzendes Opfer zu bringen, daß man Ruhe und Gewissen selbst an eine Schlußkette legt. So entsteht die methodische Selbstbethörung, die bey den Meisten noch immer im Rufe der Philosophie steht. Wer nur grübelt, heißt dann ein speculativer, und wer nach Grundsätzen handelt, ein practischer Philosoph. Was den Grübelegen zum Grunde liegt; woher die Grundsätze stammen, nach denen der vermeinte Philosoph handelt: darauf kommt dann nichts an. Genug, es sind Grundsätze. Daran hat der Verstand genug; und was der nicht widerlegen, d. h.: durch andere Grundsätze umstoßen kann, gilt dem Halbdenker für unumstößlich. Als ob daraus, daß man einen Grundsatz nicht widerlegen kann, folgte, daß er wahr ist! Als ob man von dem überzeugt wäre, was man nicht widerlegen kann! Die Unfähigkeit, einen Satz widerlegen zu können, ist oft bloß subjectiv. Der Verstand muß still schweigen, weil er in diesem Augenblicke die Principien der Widerlegung noch in keine Synthesis gebracht hat.

Folgt aber daraus, daß die Principien nicht da sind? Diese apagogische Abnöthigung eines, gleich viel, ob vorüber gehenden oder dauernden, Stillschweigens ist so wenig ein Ueberzeugungsgrund, daß sie selbst nach der logischen Kritik der apagogischen Beweisart gar nichts beweiset. Die Ueberzeugung ruht nicht auf Grundsätzen; die Wahrheit der Grundsätze ruht auf dem lebendigen Princip der Ueberzeugung, d. h.: auf der apodictischen Anerkennung der Virtualität durch den reinen Gedanken.

Die Philosophie ist demnach zweytens vorzüglich eine Angelegenheit des moralischen Menschen. Das Princip der Moralität ist der virtuelle Inhalt des reinen Gedankens. Alle Selbstverständigung aber geht von dem reinen Gedanken aus. Je freyer also der Mensch, das heißt: je mehr er des reinen Gedankens fähig ist, desto philosophischer und zugleich moralischer ist sein Streben nach Wahrheit. Er will mit sich selbst einig seyn in jeder Bedeutung des Worts. Deßwegen sind auch die wenigen Philosophien, die nicht bloß Formelnspiele sind, eben so wohl Character-Gemählde als Systeme. Der Selbstdenker denkt nicht nur selbst, d. h.: mit freyer

Reflexion; er denkt auch sich selbst, indem er zu denken anfängt. Er sucht eine Philosophie, ehe er eine findet. Und wer kann anders suchen als nach seinem Bedürfnisse?

Zwey Plagen des Geistes haben die Philosophie zu allen Zeiten unterdrückt und ihre Fortschritte aufgehalten, die Räsonnir-Sucht und die Glaubens-sucht. Jene entsteht, wenn man dem Verstande zu viel zutrauet; diese, wenn man ihn vernachlässigt. Den meisten Menschen ist das Denken eine Last. Unterdessen ist doch die Vernunft auch in den Schwachen zu mächtig, als daß mit einem thierischen Wissen ein Mensch ganz zufrieden seyn sollte. Der Mensch, der nicht denken mag, nimmt also Sätze auf Glauben an und haßt den, der ihm die Nothwendigkeit des Denkens ans Herz legen will. Einer bey weitem kleinern Zahl ist das Denken mehr eine Lust, als eine Arbeit. Zu dieser Zahl gehören auch die Philosophen. Aber wer nur darum denkt, weil ihm das Denken eine Lust ist, dem wird es auch bald ein Spaß. Er räsonnirt, um zu räsonniren, schmeichelt mit seinen Einfällen und Syllogismen seiner Eitelkeit, und büßt über seinem Talente gewöhnlich allen Sinn für Wahrheit ein.

Um den Geist vor der Räsonnir-Sucht zu bewahren, kann man sich nicht oft genug an den practischen Character der Philosophie erinnern. Alle Philosophie ist practisch, sofern sie unsre Philosophie ist. Von dem, was wir sind, hängt es ab, wovon wir überzeugt werden können; und wir sind nur durch das, was wir thun. Freylich ist es mehr unsre Neigung, als unsre Freyheit, was bey unserm Thun und Lassen gewöhnlich den Ausschlag gibt: aber keine Neigung ist in der menschlichen Natur ohne alle Freyheit; das heißt: die Vernunft ist im Menschen allgegenwärtig, auch wo ihr Licht kaum als Dämmerung leuchtet. Unsre Ueberzeugung hängt mehr, als wir gewöhnlich meinen, auch von dem ab, was wir als freye Wesen durch uns selbst geworden sind. Davon hängt es besonders ab, was wir behaupten noch werden zu können und zu sollen. Aber wer sich einmahl verwöhnt hat, Sätze als Sätze für Philosophie zu halten, und den Satz zu behaupten, den er nicht widerlegen kann; wer also, nach seiner Theorie, die practische Aufmerksamkeit auf sich selbst für kein Mittel anerkennt, auch den Grund aller speculativen Wahrheit sicherer

ins Auge zu fassen, der kann von Glücke sagen, wenn er mehr als ein Raisonneur wird. *)

Gegen die Glaubenssucht ist die Philosophie überhaupt das specifische Mittel, sofern sie Wissenschaft in Begriffen ist und die Ehre des Verstandes behauptet.

Zweytes Kapitel.

Von der Form der Philosophie.

Das erste Geschäft dessen, der eigentlich philosophiren will, ist: daß er sich bestimmt und deutlich die Philosophie als Aufgabe denkt. Denn wer nicht weiß, was er sucht, wie kann der als denkendes Wesen wissen, was er findet? Alles Denken ist ja ein Suchen.

Durch die Idee der Philosophie finden wir aber noch kein System. Die Verwechselung der Idee der Philosophie mit irgend einem Systeme ist der

*) Nous sommes plus raisonneurs que raisonnables; schrieb König Friedrich der Zweyte an Voltaire. Kann man mit wenigen Worten den Geist des achtzehnten Jahrhunderts treffender zeichnen?

Tod der freyen Reflexion und alles wahren Philoso-
phirens. Durch das Denken selbst wird uns die Auf-
gabe einer Wissenschaft gegeben, die als nothwen-
dig voraus gesetzt wird, wenn Wissenschaft überhaupt
gedacht wird. In dieser Voraussetzung aber ist die
Philosophie ein leeres x. Die Möglichkeit eines
Systems, durch das dieses x in Begriffen, Sätzen
und Schlüssen dargestellt wird, liegt schon in der
Nothwendigkeit, es zu denken. Aber diese Noth-
wendigkeit ist logisch und betrifft keine Wirklich-
keit. Zur Wirklichkeit eines Systems gehört das
Mannigfaltige, ohne welches es keine Synthesis,
also keine Begriffe, Sätze und Schlüsse gäbe. Die-
ses Mannigfaltige aber ist der sinnliche Stoff des
Denkens. Also kann nur dadurch die Aufgabe der
Philosophie systematisch gelöset werden, daß die Sinn-
lichkeit dem Verstande unterworfen und so der reine
Gedanke selbst zuletzt durch Begriffe, Sätze und
Schlüsse verstanden wird.

In der Unterwerfung der Sinnlichkeit unter den
Verstand liegt die Unterscheidung der Form von
dem Stoffe des Wissens. Denn was denken wir
uns hier unter Unterwerfung? Zuerst das Prae-

tische, durch das unser Wissen eigentlich unser wird und der Mensch auch in seinem Denken als handelnd sich selbst denkt. Indem aber der Mensch sich selbst denkt, findet er seine Freyheit an eine Nothwendigkeit gebunden, die Bedingung eben dieser Freyheit ist, ohne die er von der Nothwendigkeit nichts wüßte. Dieser Bedingung ist er, als denkendes Wesen, selbst unterworfen, während er nach eben dieser Bedingung die Natur sich selbst unterwirft. Und eben diese nothwendige Bedingung des Wissens ist es, was, seit der Erscheinung des Kantischen Systems, die Form des Wissens heißt. Nun denken wir uns unter Philosophie die Wissenschaft der Principien, durch die zuerst das Wissen selbst gedacht wird. Also denken wir uns eine Form der Philosophie als unterschieden von dem Stoffe dieser Wissenschaft, wie wir im Wissen selbst die Form von dem Stoffe, das Gesetz von der Realität, unterscheiden. Die Form der Philosophie ist das transscendentale Gesetz, nach dem sich unsre Intelligenz die Natur unterwirft. Dieses transscendentale Gesetz ist das System der Kategorien, verbunden mit den Bedingungen des Raums und der Zeit.

Die Bedingungen des Raums und der Zeit stehen, sofern sie Objecte unsrer Beurtheilung in Begriffen sind, unter dem Gesetze der Kategorien. Das Gesetz der Kategorien ist der Inbegriff der nothwendigen Beziehungen aller Begriffe in der Synthesis auf das Princip der Einheit, d. i.: auf das Ich. Das Princip aller Form der Philosophie ist also ohne Zweifel das Ich. Wäre mit der Form die Möglichkeit des Wissens überhaupt gefunden, und würde nicht, um eine Form des Wissens auch nur zu denken, Realität schon voraus gesetzt, so hinge die ganze Philosophie apodictisch am Begriffe des Ich. Aber das Ich ist für die Theorie nichts weiter als das Ideal-Princip, das mit dem Denken erst entsteht, indem das denkende Subject im reinen Gedanken sich von einem Objecte losreißt. Das Ideal-Princip setzt also, wie die transscendentale Apodictik ausführlicher gelehrt hat, das absolute Real-Princip immer voraus. Also fängt die Philosophie ganz recht mit dem Ich an, sofern sie Wissenschaft in Begriffen, aber nicht, sofern sie Wissenschaft überhaupt ist. Das Ich ist für die wissenschaftliche Entdeckung der Philosophie nichts weiter als das reine Formal-Princip.

Von dem reinen Formal-Princip hängt aber das Bedürfniß der Einheit aller Kenntniße eines denkenden Wesens ab. Dadurch, daß auf das ideelische Ich alle Synthesis bezogen wird, wird unser ganzes Denken ein Streben nach Einheit. Diese Einheit setzt aber Mannigfaltigkeit voraus; denn Synthesis ist Reduction des Mannigfaltigen auf das Princip der Einheit nach den unveränderlichen Reflexions- und Determinations-Gesetzen, d. i.: den Logismen und Kategorien. So wird alles Denken nothwendig ein Systematisiren, und auch die Philosophie als Wissenschaft ein System. Wer sieht aber nicht, daß alle unsre Systeme, sofern sie theoretisch sind, irdisch, das heißt: nur in Beziehung des reinen Gedankens auf das Mannigfaltige, das immer sinnlich ist, unter Menschen wahr sind?

Die wissenschaftliche Ausführung der Philosophie als eines Systems bedarf eines letzten Criteriums, nach welchem die Einheit des Denkens in Beziehung auf seinen mannigfaltigen Stoff geprüft werden kann. Was könnte das aber für ein anderes Criterium seyn, als die Einheit des Denkens selbst? Die Einheit des Denkens selbst denken wir in der lo-

gischen Reflexion durch die correspondirenden Merkmahle der Identität und des Widerspruchs. Der Widerspruch ist das directe Gegentheil der Identität. Da nun alle Synthesis eine Bestrebung ist, Objecte zu identificiren, so denken wir in dem Widerspruche die Unmöglichkeit des Denkens überhaupt. Dadurch wird das Princip des Widerspruchs zum Criterio aller Wahrheit der Synthesis und dadurch zum Leitsterne des philosophischen wie des gemeinen Denkens.

Auf das reine Formal-Princip, von dem alle Philosophie als Synthesis ausgeht, gründet sich auch die Eintheilung der Philosophie, die schon den Alten bekannt war. Logik, Physik und Ethik, in der Griechisch-philosophischen Bedeutung dieser Wörter, sind die nothwendigen Rubriken der philosophischen Synthesis.

Eben dadurch, daß der Verstand in der Abstraction sich selbst denken und die Synthesis mit ihren Gesetzen als bloße Form von aller Realität absondern kann, entsteht die apodictische, aber leere Wissenschaft der Form der Synthesis, d. i.: die Logik. Diese Wissenschaft ist für alle vernünftige Menschen

so nothwendig wie die Mathematik. Wer ihren Gesetzen widerspricht, der widerspricht dem Verstande, durch den er widerspricht. Ein solches Subject lassen wir billig allein stehen. Aber unsre Logik würde auch sich selbst übersteigen, wenn sie auf eine höhere Nothwendigkeit Anspruch machte, als die der Mathematik, ihrer formalen Schwester, zukommt. So wenig wir daraus, daß wir alle Objecte nach den Gesetzen des Raums und der Zeit beurtheilen müssen, auf eine Nothwendigkeit dieser Gesetze für alle Intelligenzen schließen dürfen, so wenig sind wir auch befugt, unsern synthetischen Menschenverstand für das absolut-einzige Organ des reinen Gedankens und der Freyheit zu halten. Aber wir möchten sogar selbst unsern Gott, den wir als höchste Intelligenz denken müssen, in Begriffen, Sätzen und Schlüssen denken lassen und ihn dadurch zum Menschen machen. Das ist nun einmahl unsre menschliche Schwachheit.

Hat der Verstand die Formal-Wissenschaft seiner selbst gefunden, so hat doch selbst dieser Fund nur dadurch eine Bedeutung, daß er die reine Abstraction von aller voraus gesetzten Realität bedeutet. Ohne voraus gesetzte Realität ist das Denken selbst

nicht denkbar. Ungeachtet nun die Realität, eben weil sie allem Denken voraus gesetzt wird, durch kein Denken gefunden werden kann, so liegt doch im Denken selbst die unvermeidliche Beziehung alles Denkens auf die Realität. Wir sind es immer, die denken; und wir denken immer etwas. Die Logik selbst führt also dadurch, daß sie Wissenschaft ist, auf zwey entgegen gesetzte Wissenschaften, die wir unter dem gemeinschaftlichen Nahmen der Real-Philosophie begreifen können. Indem die Logik, als Wissenschaft, auf die absolute Reflexion sich gründet, steht sie als Wissenschaft der intellectuellen Vorstellungen zwischen einer gedachten Wissenschaft der Objecte und einer gedachten Wissenschaft des Subjects gleichsam in der Mitte. Beyde, die Wissenschaft der Objecte und die des Subjects, machen dann zusammen, nach dem nothwendigen Gesichtspuncte der Logik selbst, die Real-Philosophie aus.

Was sind es denn aber für Objecte, auf die sich der Verstand mit seinen Gesetzen nothwendig bezieht? Keine andern, als die wir wahrnehmen. Die sinnliche Mannigfaltigkeit gibt der Synthesis einen Inhalt. Die Erkenntniß der sinnlichen Mannig-

faltigkeit nach Verstandesgesetzen heißt Erfahrung. Die Erfahrungs-Philosophie nannten die Alten Physik. Also fanden sie sehr richtig die Physik als den zweyten Theil der Philosophie überhaupt, voraus gesetzt, daß man mit der Logik anfängt.

Und was könnte der Inhalt einer Philosophie des Subjects seyn? Gewiß nicht, was die Neuern, als ob der Beweis sich von selbst verstünde, unter diese Rubrik zusammen zu tragen versucht haben. Der neuern Philosophie ist es, man weiß nicht recht, wie, eigen geworden, eine besondere Natur des Subjects anzunehmen, die zum Wesen des Subjects gehören und von der Natur der Objecte wesentlich verschieden seyn soll. Daher unsre Psychologien. Freylich ist diese Art, zu philosophiren, verführerisch genug. Die Seele, sagt der Hausverstand, muß doch ein Ding seyn, und zwar ein Ding, dem Kräfte inwohnen. Auch den Alten war diese Vorstellungsart nichts weniger als fremd. Sie philosophirten über die Seele wie über ein Ding außer ihnen. Aber ihr guter Geist scheint sie doch davor bewahrt zu haben, eine theoretische Seelenlehre der Physik entgegen zu stellen. Mehr von einem glück-

lichen Tacte, als von einem sichern Princip, geleitet, dachten sie sich als die wahre Wissenschaft des Subjects die Theorie der Praxis. Mit dieser fanden sie wirklich den dritten Theil der Philosophie, oder die Ethik in der alt-Griechischen Bedeutung.

Unsre neuere Philosophie kann sich einer so glücklichen Eintheilung nicht rühmen. Statt auf dem Wege fortzugehen, den die Alten gebahnt hatten, und von diesem Wege in einen neuen überzugehen, theilte man die Philosophie durch einen Machtspruch in die theoretische oder speculative und in die practische. Nun mußte man unter die erste Rubrik die Logik mit aufnehmen. Dadurch wurde das Denken von dem Wissen stillschweigend für abhängig erklärt; und doch fand man es kaum der Mühe werth, einen Grund dieser Abhängigkeit auch nur zu suchen. Man bedachte nicht, daß, wenn die Logik eine untergeordnete Wissenschaft ist, der der Begriff einer speculativen Philosophie überhaupt zum Grunde liegt, unmöglich durch die Logik der Grund einer speculativen Philosophie überhaupt gefunden werden kann. Die Alten, die sich freylich auch auf ihre Begriffe wie auf eine göttliche

Offenbarung verließen, ließen doch die Logik ganz und gar auf sich selbst beruhen. Dadurch gaben sie sie freylich im Grunde dem Skepticismus Preis; aber sie verfuhren in der Organisation ihrer Philosophie consequenter, und erleichterten dadurch den künftigen Generationen eine Reform der Philosophie, die doch früher oder später erfolgen mußte.

Mit der formalen Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik fällt die Metaphysik, in der neuern Bedeutung des Worts, schon von selbst weg. Denn woher sollte sie kommen? Allerdings waren die Alten insgesammt gewaltige Metaphysiker. Sie baueten und zerstörten die Welt nach Begriffen, als ob sie selbst zu den Demiurgen gehört hätten, die Plato in seinem Timäus den chemischen Prozeß der Schöpfung vollenden läßt. Aber warum verfuhren sie so? Weil ihnen Physik und Metaphysik im Grunde Eins und Dasselbe waren. Der einzige Plato wollte mit seinen Ideal-Dingen über die Physik hinaus. Aber auch er sank immer in die Physik zurück. Aristoteles, dem man, um eines zufälligen Titels einiger seiner Bücher willen, die Ehre erzeigt, ihn den Erfinder der Metaphysik zu nennen, war, als con-

sequenter Empiriſt, ſo weit davon entfernt, eine eigne Wiſſenſchaft von den Dingen an ſich anzulegen, daß man noch jetzt einen beträchtlichen Theil ſeiner, wie wir ſagen, metaphyſiſchen Ideen in ſeinen phyſiſchen Auſcultationen nachſuchen muß. Man darf wohl zuverſichtlich behaupten, daß die Alten an eine Metaphyſik als reine Vernunftwiſſenſchaft, die über alle Phyſik erhaben ſeyn ſoll, gar nicht gedacht haben.

Wie dem nun auch ſey; es kommt bey allen Verſuchen, die Aufgabe der Philoſophie nach einem Formal-Princip zu löſen, ſo wenig eine Metaphyſik als eine befriedigende Transſcendental-Philoſophie zum Vorſcheine. Keine Metaphyſik: denn durch die Beziehung der Denkgeſetze auf die Natur finden wir nie einen Grund der Natur. Keine befriedigende Transſcendental-Philoſophie: denn wenn wir auch unter Transſcendental-Philoſophie nichts weiter als die wiſſenſchaftliche Beziehung der Grenzen unſers Wiſſens verſtehen wollen, ſo ſchwebt eine ſolche Wiſſenſchaft in der Luft, wenn nicht eine Wiſſenſchaft des Fundaments alles Wiſſens voraus geſetzt wird. Dieſe Fundamental-Wiſſenſchaft kann aber unmöglich

die Logik seyn. Und doch kann der Formalismus, wenn ihm nicht ein Idealismus oder Realismus zum Grunde liegt, bloß logische Beweise führen. Mit dem Sophisma: daß die Form und das Fundament des Wissens Eins seyen; kommt man nicht weit: denn der Begriff der Form verliert alle gründliche Bedeutung, wenn ihm nicht die Realität zum Grunde gelegt wird, die wir durch Subject und Object denken.

Alle Form setzt einen Stoff voraus. Die Philosophie bedarf eines Inhalts. Um des Inhalts willen belohnt es auch am Ende nur die Mühe, zu philosophiren. Dieser Inhalt der Philosophie, der durch kein Formal-Princip gefunden werden kann, ist die Realität, die wir als Virtualität verstanden haben. Durch das absolute Real- oder Virtual-Princip wird in der formalen Eintheilung der Philosophie nichts geändert. Aber dadurch, daß das Thema von der Thesis, die Bedeutung der Grundsätze von der Synthesis, unterschieden und das Real-Princip allen Formal-Principien zum Grunde gelegt wird, gewinnt die Vernunft zur Anordnung ihrer Ideen einen ganz neuen Gesichtspunct, der zugleich in unserm ganzen Wissen der einzige feste Punct ist. Von diesem

festen Puncte aus betrachtet, ist dann die Philosophie mehr als Systematik oder Wissenschaft der Reduction alles Mannigfaltigen der Vorstellungen unter die Einheit des Denkens. Sie ist Wissenschaft der Selbstbefriedigung durch Denken oder Reduction aller Begriffe und Sätze auf das absolute Virtual-Princip.

Drittes Kapitel.

Vom Inhalte der Philosophie.

Wenn man begriffen hat, daß durch alle Analyse der Form des Wissens kein Inhalt demonstrirt werden kann, so erscheint zuerst die eine und einzige Philosophie, die als Philosophie ohne Beynahmen, gleich der Mathematik, für alle vernünftige Menschen gelten soll, in einem etwas andern Lichte, als nach den Demonstrationen mehrerer Kantianer. Allerdings gibt es nur Eine Wahrheit. Das ist die absolute Wahrheit, nach der die Vernunft, wie nach dem Absoluten überhaupt, alle ihre Urtheile regulirt. Aber diese Eine und absolute Wahrheit ist, wie wir gefunden haben, eine bloße Idee. Allerdings gibt es nur Eine Vernunft. Das

ist die Determination unsrer menschlichen Intelligenz nach den unveränderlichen Verstandesgesetzen. Aber diese Eine Vernunft ist als menschliches Denk-Princip nichts anderes, als was wir das Formal-Princip der Philosophie nannten. Nicht sofern sie Kraft des reinen Gedankens, sondern sofern sie Anerkennung der Gesetze der Synthesis ist, enthält sie allgemeingültige Grundsätze, die den mathematischen gleichen. Diese Grundsätze sind die Wahrheiten der Logik. Wer diese bezweifelt, dem sprechen wir billig die gesunde Vernunft ab, sofern er als Mensch überhaupt etwas behauptet. Wie aber? wenn er nun gar nichts behauptet? wenn er als logischer und transscendentaler Skeptiker die Vernunft mit allen ihren Verstandesregeln in dem Diallelus befangen sieht, aus dem sie sich durch keinen möglichen Grundsatz retten kann? wenn er deßwegen alles Denken als ein Räthsel auf sich selbst beruhen läßt? Was hilft dann dem Demonstrator alle seine Logik? Was hilft ihm die Ueberzeugung, daß, wenn irgend ein Satz nicht zugestanden wird, im Denken keine Einheit mehr ist? Was der Skeptiker, um widerlegt zu werden, verlangt, ist mehr als die logische Congruenz der Begriffe. Und eben dasselbe ist es, was den Inhalt des Wissens ausmacht.

Ein frommer Traum, den aber die Intellectualisten und Formalisten vermuthlich noch lange träumen werden, ist eine der Mathematik gleiche Philosophie. Die Vernunft selbst ist ja dadurch mehr als Verstand, daß sie die Verstandesregeln auf das absolute Real-Princip reducirt und dadurch das Denken begründet. Ob und in welchem Grade nun diese Reduction einem denkenden Individuo glückt, das hängt, was auch die Formalisten sagen mögen, von seiner Individualität, und nicht von den allgemeinen Regeln des Denkens ab. Der Inhalt des Denkens entspringt nicht aus der Congruenz der Regeln; er entspringt aus der Virtualität, die der Grund der Individualität ist. Da allein, nicht in den Regeln, ist das Princip der Ueberzeugung nachzusuchen; und wer sich da nicht durch sich selbst zurecht finden kann, der studirt sich vergebens in alle Systeme hinein, bis er sich fest studirt hat und nicht wieder aus seinem Käficht heraus kann. Dasjenige, wovon der Mensch durch die Congruenz der Regeln logisch überzeugt wird, ist nicht das, was er sucht, wenn er befriedigt werden will. Weder sich, noch die Welt, noch den Gott, an den er als vernünftiges Wesen glaubt; nicht einmahl

den moralischen Inhalt seiner Ueberzeugung, das ist: die gebietende Kraft des reinen Gedankens, findet er durch Regeln. Und wenn er von dem Allen nichts findet, was hat er denn an seiner allgemeingültigen Philosophie mehr als ein neues Register für die Bedürfnisse des Tages gefunden?

Also: Es gibt keine allgemein-gültige Philosophie in demonstrativer Bedeutung. Wir können nicht anders disputiren, als durch Sätze. Jeder Satz ist eine Synthesis von Begriffen. Und was man in dem Begriffe denkt, das allein ist das Princip der Wahrheit des Begriffes und der Grund der Ueberzeugung, kraft der wir disputiren. Nur auf die Vermuthung, daß die Intelligenzen, an die wir uns durch Zeichen und Worte wenden, auch dem Wesen, und nicht bloß der Form des Wissens nach, unsers Gleichen sind, gründet sich alle vernünftige Disputation. Wie kann aber Einer dem Andern sein Wesen aufdisputiren? Es ist kein sentimentalischer Einfall, es ist gewiß, daß im Grunde kein Mensch den andern versteht. Aber es ist Pflicht, das Seine zu thun, um sich selbst zu verstehen. Und weil uns das moralische Gesetz an unsers Gleichen bindet, so ist es Pflicht, daß Einer

den Andern aufrufe, sich selbst zu verstehen, so gut er kann. Und dieser Aufruf durch Synthesis in indirecten Demonstrationen dargestellt, ist die Apodictik.

Die Apodictik als Grundwissenschaft würde uns doch nicht weiter als die Formal-Philosophie, das heißt: zur Physik und Ethik, führen, wenn sie uns nicht mit dem moralischen Inhalte des reinen Gedankens ein Reich der Ideen eröffnete, in dem der ermüdete Geist endlich die Ruhe findet, die die Erde nicht gibt. Nach der Apodictik theilt sich die Philosophie realistisch und erweislich, nicht, wie nach der Formal-Philosophie, auf gutes Glück, in theoretische und practische Philosophie. Der Schlüssel zur theoretischen Philosophie ist die transscendentale, der Schlüssel zur practischen Philosophie die practische Apodictik. Die logische Apodictik ist bloß systematische Anleitung zur Entdeckung des Bedürfnisses einer theoretischen und practischen Apodictik. Nun lehrt die transscendentale Apodictik, wie die Kantische Kritik der reinen Vernunft, die Einschränkung alles unsers Wissens auf die Erfahrung, wenn gleich in der weitesten Bedeutung dieses Worts. Auch

die practische Apodictik erhebt uns zunächst nur so weit über die Erfahrung, als nöthig ist, um zu verstehen, wie wir als vernünftige Wesen in der Erfahrung handeln. Also führt die transscendentale Apodictik zunächst zur Naturlehre oder Physik und der mit ihr verbundenen Psychologie. Die practische Apodictik führt zunächst zur Sittenlehre oder Ethik. Wem diese beyden Wissenschaften genügen, das heißt: wer zu seiner Selbstbefriedigung nichts weiter bedarf, als die Ueberzeugung, daß die Welt, in der er lebt, etwas Wirkliches, und daß er in dieser Welt angewiesen ist, Pflichten zu erfüllen; wen das Wie und Warum nur bis auf diesen Punct und weiter nicht kümmern: der kann als gelehrter, nützlicher und rechtlicher Mann sein Tagewerk thun und nach geendigtem Tagewerke ruhig schlafen. Aber philosophiren ist nicht die Angelegenheit eines Solchen. Der philosophirende Geist findet den reinen Gedanken zu merkwürdig und das Ideal-Gesetz, das in ihm liegt, zu wunderbar, als daß die Ideen-Welt, die, wie eine zweyte Welt, von dem Auge der reinen Vernunft entdeckt und der Sinnenwelt gegen über gestellt wird, ihm nicht eben so sehr des Nachdenkens

werth scheinen sollte, als die Welt, in der aller Genuß doch am Ende eine unausfüllbare Leere zurück läßt. Mag er immerhin einem Genügsamen, der, wie seine Hausthiere, nur methodischer als sie, das Leben genießt und es dabey bewenden läßt, als ein Schwärmer verdächtig werden. Er hat selbst unter den Genügsamen die Bessern auf seiner Seite. Und die Vernunft müßte sich selbst verläugnen, wenn dem nicht so wäre.

Wir nähern uns den Ideen, durch die der letzte Theil der Aufgabe der Philosophie gelöset werden muß, am bequemsten durch den Begriff der Ueberzeugung. Ueberzeugung ist der Zustand der Selbstbefriedigung eines denkenden Wesens. Ueberzeugung ist, wie die Apodictik gelehrt hat, ein Gefühl, aber ein Gefühl, das von der Anerkennung der Wahrheit unzertrennlich ist. Der letzte Grund dieses Gefühls ist, wie wir gefunden haben, keine Schlußkette und kein vermeintlich absolut-wahrer Grundsatz. Es ist unsre Virtualität selbst, die alle wahre Grundsätze und Schlüsse begründet, das ist: eigentlich beweiset. Auch die philosophische Ueberzeugung beruht also zuletzt auf dem Inhalte, und nicht auf der Form der Philosophie

Alle Ueberzeugung ist theoretisch, sofern sie von der Reflexion auf Objecte ausgeht. Alle Ueberzeugung ist practisch, sofern das Object selbst nur dadurch wirklich ist, daß es in der Virtualität unsrer Natur uns, d. h.: einem Subjecte, entgegen wirkt. Der Unterschied zwischen theoretischer und practischer Ueberzeugung ist also bloß relativ, und nicht absolut, so wie der Unterschied zwischen Theorie und Praxis überhaupt bloß relativ, und nicht absolut ist. Es gibt im Grunde nur Eine Ueberzeugung, wie es nur Eine Virtualität gibt. Aber diese Eine Virtualität wird sich selbst ein Räthsel durch den Inhalt des reinen Gedankens. Wie kann der Gedanke gebieten? Das ist die Frage, die unsre Apodictik als absolut-unbeantwortlich stehen ließ. Sollen wir jetzt unternehmen, sie zu beantworten? Das hieße der Apodictik selbst widersprechen. Was sollen wir denn unternehmen? Noch ein Mahl bey uns selbst nachfragen: ob wir die gebietende Kraft des reinen Gedankens anerkennen oder nicht. Hier wird die Nachfrage Gewissenssache. Niemand kann dem Andern sein Gewissen weder aufdisputiren noch abdisputiren. Wer die gebietende Kraft des reinen Gedankens für eine Chimäre

erklärt, das heißt: wer sich nicht für absolut verbunden hält, seines Gleichen so zu behandeln, wie er als vernünftiges Wesen sich selbst behandelt, der finde sich mit sich selbst darüber ab. Wir wären der entgegen gesetzten Ueberzeugung unwerth, wenn wir ihn deßwegen anfeinden oder verhöhnen wollten: denn wie leicht wird die Ueberzeugung nach dem herrschenden Vorurtheile, das die Synthesis mit dem reinen Gedanken verwechselt, von der logischen Uebereinstimmung grundfalscher Sätze bestochen! Wie oft stand nicht schon das Herz der Bessern mit ihren eingelernten oder selbstergrübelten Grundgrillen, die sie ihre Grundsätze nannten, im Widerspruche! Also, wir beschimpfen als vernünftige Menschen keines Menschen Ueberzeugung. Aber wir lassen uns auch unsre Ueberzeugung nicht abstreiten und nicht abllächeln. Und wie sollen wir diese Ueberzeugung von der Wahrheit des reinen Gedankens nennen? Sie ist weder bloß theoretisch noch bloß practisch; sie ist idealische Ueberzeugung.

Die idealische Ueberzeugung heißt auch wohl Glaube. Nicht eher konnte die Philosophie den Begriff des Glaubens finden, bis sie die Lücke entdeckt hatte, die alle Wissenschaft in der Vernunft selbst übrig

läßt. Alle Wissenschaft zieht uns zur Erde und bindet uns an die Erde. Die Vernunft aber sagt sich selbst, daß sie nicht von Erde ist. Wir sind nicht dadurch vernünftig, daß wir die mannigfaltige Masse der sinnlichen Vorstellungen in so viel Dinge zerlegen, als wir Aehnlichkeiten in der Mannigfaltigkeit wahrnehmen. Wir sind nicht dadurch vernünftig, daß wir Begriffe mit Begriffen und Sätze mit Sätzen in einer Synthesis vergleichen und verbinden. Wir können dieses Alles, weil wir vernünftig sind. Der reine Gedanke, der mit der Freyheit Eins und Dasselbe ist, ist das Wesen der Vernunft. Die Vernunft entdeckt sich selbst in der Unabhängigkeit von allen Objecten. Alle Wissenschaft aber ist Abhängigkeit von den Objecten. Deßwegen ist der Mensch, je vernünftiger, d. i.: des reinen Gedankens mächtiger, er ist, desto weniger befriedigt durch Alles, was er aus den Objecten und aus der Form des Ergreifens der Objecte auflieset. Was den Menschen, der des reinen Gedankens mächtig ist, befriedigen soll, muß Kraft des reinen Gedankens selbst seyn.

Die Kraft des reinen Gedankens ist eben Dasselbe, was uns die idealische Ueberzeugung verschafft.

Wir sind idealisch überzeugt nicht von dem, was wir sehen, hören, schmecken, riechen und betasten; nicht von dem, was wir nach Quantität, Qualität u. s. w. in Begriffen zusammen buchstabiren: wir sind idealisch überzeugt von dem, was uns in dem reinen Gedanken uns selbst, mit uns selbst eine Welt von unsers Gleichen, mit dieser Welt ein Gesetz, und mit diesem Gesetze einen Gott gibt.

Mit der idealischen Ueberzeugung gewinnt der ganze Inhalt der Philosophie einen andern Character. Wer behauptet, diese Ueberzeugung nicht in sich zu finden, für den gibt es erstens keine Menschheit; denn wer steht ihm dafür, daß das zweybeinige Thier, das ihm als seines Gleichen erscheint, nicht ein närrisches Automat ist? Die Vernunft entscheidet freylich durch sich selbst, daß nur ein vernünftiges Wesen auf eine vernünftige Frage vernünftig antworten kann; aber Wissenschaft ist in dieser Entscheidung nicht. Wir können ja nicht die Subjectivität des Andern wie ein Object ergreifen! Und ohne Ergreifung eines Objects gibt es keine Wissenschaft. Wer also nichts für wahr gelten läßt, als was er weiß, kann, wenn es ihm anders frey durchgeht, Menschenköpfe wie

Mohnköpfe abschlagen und allen Menschenrechten die Politik eines Kaisers von Marocco substituiren, ohne sein Gewissen zu verletzen. Wer kann ihm beweisen, daß er Unrecht thut? Nach der Regel der Wissenschaft, die überall von Objecten ausgeht, ist kein Zweifler zu widerlegen, der die Menschen, wie schon Cartesius die Thiere, für bloße Maschinen erklärt.

Wer die idealische Ueberzeugung als Schwärmerey abfertigt, für den gibt es zweytens kein moralisches Gesetz. Was soll ihn bewegen, ein solches Gesetz anzuerkennen? Er sieht es ja nirgends geschrieben. Es schreyet ihm ja nicht ins Ohr. Es fällt ihm, wenn er es übertritt, nicht wie ein Peitschenhieb auf den Rücken. Freylich, wer sich in die Ordnung dieses Gesetzes nicht wenigstens äußerlich fügt, der hat in der That Peitschenhiebe für seinen Rücken, und Schimpf, den man ihm in die Ohren schreyet, und verächtliche Blicke, die den seinen begegnen, äußerlich zu gewarten. Als kluger Mensch, der nicht die Kraft des reinen Gedankens anerkennt, schmiegt er sich also in die Ordnung der Menschheit um seiner selbst willen. Das ist dann seine Tugend. Aber welch eine Tugend!

Noch weniger kann ein Mensch, der nicht die Kraft des reinen Gedankens anerkennt, an Gott glauben. Wie kommt er denn fürs erste nur zu der Idee von einem Gotte? Mag er immerhin Schlüsse an Schlüsse reihen, um durch ein logisches Perspectiv einen höchsten Geist in der Natur zu entdecken: er entdeckt ihn da nicht; er setzt ihn voraus, während er sich einbildet, ihn zu entdecken. Die Natur zeigt uns durchaus nichts als sich selbst. Kraft der Vernunft tragen wir einen Gott in sie hinein, und finden ihn dann in ihr durch Schlüsse wieder. Wir nehmen zuerst an, daß ein höchster Geist, unsrer Idee gemäß, verschieden von der Natur und erhaben über alle Natur wirklich da seyn kann, das heißt: daß das Daseyn der Natur, die wir wirklich anerkennen, kein reelles Hinderniß des Daseyns der fürs erste nur gedachten Gottheit ist. Nehmen wir dies nicht an, so bleibt ja die Natur eine fortwährende Einwendung gegen unsre Idee. Sie selbst müßte uns Rede und Antwort geben, ob sie nicht Alles in Allem ist, wenn wir aus ihr schließen wollten, daß ein Gott ist. Daraus, daß wir ohne Widerspruch einen Gott denken können, folgt doch nie

etwas mehr, als daß er in unserm Verstande existiren kann. Was ist uns aber damit geholfen? Es wäre ja möglich, daß wir nur deßwegen das Daseyn einer Gottheit ohne Widerspruch denken können, weil wir die Natur nicht kennen. So setzen also selbst die Metaphysiker, die nach dem Princip des Widerspruchs ihren Gott demonstriren, im Grunde voraus, was sie zu demonstriren meinen. Indem sie darauf rechnen, daß, wo ein Begriff in der Synthesis kein Hinderniß findet, auch die über alle Begriffe erhabene Realität in sich möglich ist, verlassen sie sich auf ihren Verstand, ohne irgend einen Grund angeben zu können, warum sie sich auf ihn verlassen. In dieser Zuversicht wird ihnen nun niemand folgen, wer endlich Denken und Wissen zu unterscheiden gelernt hat und in der Möglichkeit der Synthesis nichts mehr als die Möglichkeit der Synthesis findet. Aber die Metaphysiker fehlen nur darin, daß sie den Verstand mit der Vernunft, die Synthesis mit dem reinen Gedanken verwechseln. Wer sich auch auf die Vernunft nicht verlassen will, dem steht vernünftiger Weise nicht zu helfen. Und nur wer sich auf sie verläßt; wer nicht um irgend einer

Formel, sondern um des lebendigen Inhalts des reinen Gedankens willen der idealischen Ueberzeugung gehorcht: nur der kann, je nachdem er den Gesichtspunct wählt, in sich oder in der Natur einen Gott entdecken.

* * *

Wenn also der Mensch sich selbst als Mensch hinlänglich versteht; das heißt: wenn die Vernunft nicht weniger Ueberzeugung in ihm wirkt, als die Sinne, und wenn er dann nicht die Vernunft mit dem Verstande verwechselt: so erkennt er den zwiefachen Inhalt aller Philosophie an, den wissenschaftlichen und den idealischen.

Alles, was in der Philosophie Wissenschaft ist, ist Beziehung gegebener Objecte auf die transscendentalen Gesetze, die seit dem Kantischen Systeme Form des Wissens heißen. Nun sind uns keine wirklichen Objecte, in der mehrern Zahl, anders gegeben als sinnlich; und erst dann, wenn der Verstand die sinnliche Mannigfaltigkeit auf das Ideal-Princip der Einfachheit zu reduciren strebt, nimmt das Wissen in Begriffen seinen Anfang. Der Grund dies-

ses Anfangs ist die absolute Virtualität, so weit wir sie kennen. Wir kennen sie, so weit sie unsre Virtualität ist. Sie ist unsre Virtualität theoretisch und practisch. Durch die Reaction der Objecte wird auch die Praxis zur Wissenschaft. Unser Wissen hat also einen absoluten Anfang, der nicht Glaube heißen kann; denn er scheidet das Wissen von dem Glauben, ungeachtet sich zuletzt Glaube und Wissenschaft in Einem Princip vereinigen. Die absolute Virtualität, in der sich zuletzt Alles vereinigt, ist kein Object des Wissens und kein Thema des Glaubens. Sie ist, indem sie wirkt. Sie ist und wirkt in der Wissenschaft und im Glauben. Dieses absolute Seyn und Wirken verstehen wollen, heißt: schon in der Bestrebung aufhören, überall etwas zu verstehen. Das Verstehen, d. i.: das Wissen in Begriffen, fängt an mit der Synthesis. Da finden wir die absolute Virtualität als unsre Virtualität, so weit wir sie kennen. Wir finden eine Natur, auf deren Widerstande so gut wie auf unsrer Kraft unser Daseyn beruht. Wir finden uns selbst, wirkend auf diese Natur, das heißt: wollend. Wir finden uns mit dieser Natur gebunden an Gesetze

oder Bedingungen, durch die wir als Menschen der Natur angehören und durch die die Natur uns angehört. Da haben wir theoretische, practische und formale Wissenschaft als den ersten Theil der Philosophie.

Der zweyte Theil der Philosophie, sofern sie nach dem Inhalte geordnet wird, ist der idealische. Auch die idealische Ueberzeugung muß aus Virtualität entspringen; denn woher entspränge sie sonst? Was wir für wirklich annehmen, muß Eins mit dem seyn, in dem sich Alles verliert; denn was wäre es sonst? Aber hier scheint die Virtualität sich selbst zu verwirren: denn da die absolute Virtualität das Princip des Wissens ist, was kann das Princip des vernünftigen Glaubens seyn? Sein idealisches Wesen hat mit dem Mannigfaltigen der Perception, das in der Synthesis zusammen getragen wird und das wir als sinnliche Geschöpfe vorzugsweise Realität nennen, nichts als den absoluten, d. i.: unerforschlichen, Ursprung, aber doch diesen, gemein. Nur kraft dieses gemeinschaftlichen Ursprungs fällt der reine Gedanke im absoluten Urtheile mit der Perception zusammen. Und wenn dies nicht wäre, so wüßten

wir ja von dem reinen Gedanken überhaupt so wenig wie von seinem reinen Inhalte. Aber woher nun ein Inhalt des reinen Gedankens ohne Wissenschaft? Glaube und Wissenschaft sind für den, der beyde philosophisch versteht, zwey entgegen gesetzte Arten der Behauptung oder Anerkennung der absoluten Virtualität. Woher diese Entgegensetzung der Wissenschaft als Kraft der Natur, und des Glaubens als Kraft des reinen Gedankens? *)

Hier haben wir das letzte und das größte der Räthsel vor uns, mit deren Lösung sich die Philosophie beschäftigt. Durch die Kraft des reinen Gedankens, aber freylich nur, sofern ihr die Kraft der Natur entgegen wirkt, entsteht nun eine indirecte oder idealische Synthesis. Mit dieser idealischen Synthesis schließt die Philosophie als Wissenschaft der Selbstbefriedigung, so weit in den Schranken der Menschlichkeit Selbstbefriedigung möglich ist.

*) Wenn wir doch ein ursprünglich-ausländisches Wort für die Bedeutung hätten, die in der Apodictik mit den Wörtern: Anerkennung und absolute Behauptung, bezeichnet ist! Vielleicht würde dann diese Bedeutung weniger mißverstanden.

Viertes Kapitel.

Von der Vollendung der Philosophie durch das Unendliche.

Die Vernunft trägt eine sichere und positive Idee in sich, durch die sie die idealische Ueberzeugung von der wissenschaftlichen scheidet. Wir haben diese Idee in der Abhandlung der Apodictik bisher nur gelegentlich zu Hülfe genommen, um andere Begriffe zu erläutern. Sie ist auch der Philosophie entbehrlich, so lange die Speculation nicht den Inhalt des reinen Gedankens trifft. Und selbst dieser Inhalt ist ohne sie practisch-verständlich. Erst dann, wenn sich die Theorie mit der Praxis zum zweyten Mahle zur Wissenschaft der reinen Selbstbefriedigung vereinigt, kommt das Unendliche, und zwar in seiner positiven Bedeutung, als der idealische Richtungspunct einer neuen Synthesis im Verstande zum Vorscheine.

Zuerst fragt sich: Wie kommt überhaupt das Unendliche in den Verstand? Und das ist eine der merkwürdigsten Vernunftfragen. Denn was im Verstande ist, ist endlich, d. i.: beschränkt und bestimmt durch die Form unsers Denkens und Wissens. Uns

ser ganzes Denken und Wissen sind durch diese Form eingeschränkt auf Wahrnehmungen und Begriffe. Alle Wahrnehmungen sind als äußere Wahrnehmungen Objecte im Raume, d. i.: geometrisch-beschränkt oder endlich. Alle innere Wahrnehmungen gehen verloren mit der Zeit, die sie bringt. Endlich in Raum und Zeit ist der ganze Inhalt unsrer Wissenschaft, sofern das Wissen mit der Perception anfängt. Alle Synthesis aber beruht auf der Perception, und selbst die Gesetze der Synthesis sind als Summations-Gesetze der Mannigfaltigkeit Gesetze der Endlichkeit. Also kann das Unendliche, seiner positiven Bedeutung nach, im Verstande gar nicht seyn, so wenig wie es in der Sinnlichkeit seyn kann. Es ist im Verstande nur negativ als das gedachte Gegentheil des Endlichen.

Das Unendliche kündigt sich schon im Begriffe, so bald es nur gedacht wird, als verwandt mit dem Absoluten an. Aber womit kann das Absolute verwandt seyn? Was könnte Verwandtschaft hier bedeuten? Nur das Sinnliche ist mit dem Sinnlichen verwandt durch Aehnlichkeit in der Reflexion. Selbst Wissensformen können nur als Bedingungen der Sinn-

lichkeit verwandt seyn. Mit der Idee des Absoluten fällt alle Verwandtschaft weg. Also kann die scheinbare Verwandtschaft des Absoluten mit dem Unendlichen nichts weiter seyn als wahre Identität, die nur vom Verstande als Verwandtschaft aufgefaßt wird, je nachdem sich der Verstand dem Absoluten oder Unendlichen durch Negation auf verschiedenen Wegen nähert.

Im Verstande sind das Absolute und das Unendliche theoretisch entgegen gesetzte Begriffe. Sie stehen einander theoretisch wie Realität und Idealität entgegen. Durch beyde Begriffe denken wir kein erkennbares Object. Aber wir denken unter dem Absoluten in transscendentaler Bedeutung die einzig-wahre Realität als den Grund aller Objecte. Sofern nun dem absoluten Real-Princip oder der absoluten Urtheilskraft das Ideal-Princip oder der reine Gedanke entgegen steht, das heißt: reintheoretisch, ist das Unendliche = o die theoretische Leere des reinen Gedankens. Alles Denken als bloßes Denken hat, theoretisch, weder Anfang noch Ende. Alle Demonstration fängt, sofern sie theoretischer Gedanke ist, mit einer Voraussetzung an

und führt wieder zurück zu dieser Voraussetzung; das heißt, in theoretischer Bedeutung: sie fängt mit Nichts an und führt zu Nichts. Und eben dieses, was mit Nichts anfängt und zu Nichts führt, ist das Unendliche in rein-theoretischer Bedeutung. Es ist das absolute Nichts selbst, gedacht durch das Bestreben, es zu realisiren. Sofern nun dieses Bestreben natürlich immer fruchtlos ist, sind das Theoretisch-Unendliche und das absolute Nichts zuletzt eins und dasselbe Nichts. Sofern aber doch auf jeden Fall die Bestrebung immer Etwas ist, nimmt das Unendliche die Form der Bestrebung, d. i.: der Vorstellung, an. So entsteht in der Synthesis das Logisch-Unendliche als ein Mittelbegriff zwischen der Affirmation und Negation. In dieser Bedeutung ist es auch in jedem problematischen Urtheile enthalten. So entsteht in der Phantasie das Mathematisch-Unendliche, als transscendentales Phantom des Raums und der Zeit, die dann wieder beyde, von dem Verstande unter dem Begriffe der Quantität aufgefaßt, die Unzahl oder das ∞ der höhern Analysis geben.

So würde die Philosophie das Unendliche als Nichts stehen lassen müssen, wenn der reine Gedanke wirklich so leer wäre, wie er in rein-theoretischer Bedeutung ist. Auch kommt bey den Versuchen, das Theoretisch-Unendliche auf eine Welt von Objecten in der Beurtheilung überzutragen, das eigentlichste Nichts in logischer Bedeutung, das ist: Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, heraus. Dies beweisen die Kantischen Antinomien der reinen Vernunft. *)

*) Von diesen berühmten Antinomien konnte bisher in der Apodictik noch nicht die Rede seyn, weil nach unserm Systeme das Absolute ganz etwas anderes ist, als nach dem Kantischen Systeme. Das Kantische System erklärt in seinem zweyten Theile das Absolute für ein bloß regulatives Princip, ohne diese Behauptung zu beweisen. Ueber das Unendliche erklärt es sich nirgends vollständig. In den kosmologischen Antinomien ist es aber offenbar der theoretische Widerstreit des Absoluten und Unendlichen, was eigentlich die Antinomie veranlaßt. Beyde Principien sind theoretisch-nothwendig, und doch theoretisch-heterogen. Das Absolute ist, auch bloß theoretisch gedacht, das höchste Etwas. Das Unendliche fällt, theoretisch gedacht, zusammen mit dem Nichts. Nun ist aber das Ideal-Princip, aus dem das theoreti-

Nur durch den idealischen unerforschlichen Inhalt des reinen Gedankens tritt das Unendliche als Idee von positiver Bedeutung hervor. Und in dieser Bedeutung fällt es mit dem Absoluten zusammen, so daß zwischen dem Real- und Ideal-Princip kein Unterschied mehr übrig bleibt. Die Vereinigung der Realität mit der Idealität ist der äußerste Punct der Philosophie. Mit ihm hat der Mensch das Ziel seines Denkens erreicht. Wir wollen versuchen, zuerst noch einiges Licht auf dieses Ziel

sche Nichts entspringt, zum Denken so nothwendig, wie das voraus gesetzte Real-Princip; und doch heben beyde Principien, angewandt auf ein Object, einander auf. Also kommt es nur darauf an, ob man die Nothwendigkeit des Absoluten, das als Total-Princip Alles in Einem ist, oder die Nothwendigkeit des Unendlichen, das sich aller Vollendung entzieht, zum Grunde legen will, um in der Reihe der Sätze einen Beweis durch den andern zu zerstören. Der Metaphysiker wählt natürlich das Absolute, während der Mathematiker und der Skeptiker das Unendliche vorziehen. Wäre aber, wie die Kantische Kritik will, das Absolute in jeder Bedeutung ein bloß regulatives Princip, so ist nicht einzusehen, wie dieses Princip eine Antinomie der Vernunft veranlassen könnte. Auch wird diese Antinomie durch das, was im Kantischen

zu werfen, und dann die Grundzüge des Systems der idealischen Synthesis zu entwerfen.

Das Unendliche in positiver Bedeutung ist die absolute Realität selbst, gedacht als moralische Realität. Was ist moralische Realität? Wir können und sollen etwas thun. Das wissen wir. Wir sind eigentlich nur durch unser Thun, was wir

Systeme transscendentaler Idealismus heißt, nichts weniger als von Grund aus gehoben: denn was hilft es, zu wissen, daß eine Welt von Erscheinungen nur durch einen Widerspruch denkbar, also im Grunde gar nicht denkbar ist? Der Metaphysiker kann diese Belehrung dankbar annehmen, ohne sich selbst zu widersprechen. Er will ja eine Welt von Dingen an sich beurtheilen, deren demonstrirbare Realität ihm das Kantische System zugesteht. Diese Welt denkt er auch in der That durch die Idee des Absoluten. Also müßte das Kantische System, um den Metaphysiker kosmologisch ad absurdum zu führen, ihm zuerst beweisen, daß seine Welt von Dingen an sich auch bloß eine regulative Welt ist. Beweiset sie ihm dies nicht, so nimmt er sich nach wie vor die Freyheit, die Welt dynamisch zu demonstriren und gibt nur den mathematischen Theil seiner Kosmologie auf. Wo bleiben aber dann die dynamischen Antinomien, die doch auch in das Kantische System gehören, wenn Alles nach der Kategorien-Tafel quadriren soll?

selbst sind. Nun ist unser ganzes Thun, sofern es nach seinem Objecte bestimmt wird, entweder sinnlich, oder es ist idealisch. Das sinnliche Thun, auch wenn es durch Begriffe methodisirt ist, hat ein sinnliches und bekanntes, also endliches, Object. Dieses Object ist es denn freylich auch, was wir als moralisches Object behandeln, wenn wir in der Menschengestalt den Menschen anerkennen. Aber eben dieses Anerkennen des Menschen in der Menschengestalt ist, wie wir schon oben fanden, bloß idealisch. Der Schluß, auf den sich unsre Ueberzeugung von einer Realität gründet, die auf unsers Gleichen beruht, gehört gänzlich der reinen Vernunft an. Sofern ich also einen Menschen als ein fühlendes und vernünftiges Wesen außer mir anerkenne und mein Thun dem seinen, nicht mehr meine Vernunft der todten Natur, entgegen stelle, ist der Mensch selbst für mich ein idealisches Object. Sein Daseyn ist mir nicht gegeben wie das Daseyn der Natur. Es beruht, für mich, unmittelbar auf der Vernunft, durch die ich mir sagen kann, daß ich selbst bin. Moralische Realität ist meines Gleichen als relative Realität.

Aber die moralische Realität, die meines Gleichen ist, ist, in meiner Idee als Individuum, endlich wie ich. Auch enthält der reine Gedanke kein bestimmtes Individuum. Mit dem Erwachen der Vernunft, durch das ich mich finde, finde ich idealisch mir gegen über nicht einen Nachbar A oder einen Nachbar B. Ich finde den Begriff des Subjects eben dadurch, daß ich ihn finde, idealisirt ins Unendliche; und dieses Unendliche ist die absolute Virtualität in moralischer Bedeutung. So denkt sich das Individuum als moralisches Mitglied der Welt, d. i.: als eine individuelle Einheit in einer absoluten Einheit, vor der alle Begriffe verschwinden. Aber mögen immerhin vor dieser rein-virtuellen und keineswegs numerären Einheit alle Begriffe verschwinden; wir haben uns doch denkend ihrer bemächtigt, und so das Absolute in idealischer Bedeutung gefunden.

Aber wo bleibt denn da das Absolute in seiner wissenschaftlichen Bedeutung? Soll der Glaube die Wissenschaft vernichten? Soll ich, um eine moralische Welt nicht zu bezweifeln, die absolute Realität bezweifeln, sofern ich sie durch absolute Urtheils-

kraft anerkenne? Erkenne ich nicht durch eben diese absolute Urtheilskraft mich selbst an, sofern ich selbst mehr als Idee bin?

Hier haben wir eine mehr als logische Antinomie, nicht der reinen Vernunft, sofern sie den Kategorien folgt, sondern des Ideal-Princips selbst mit dem Real-Princip selbst, sofern beyde als zwey Principien gedacht werden. Um über diese Antinomie hinaus zu kommen, ist nur Ein Mittel, — Glaube an Gott.

Die Welt, bloß theoretisch gedacht, ist die absolute Realität, sofern sie das Princip aller Objectivität ist. Die Welt, bloß practisch gedacht, ist die absolute Realität, sofern sie Virtualität und, als solche, das Princip aller Subjectivität ist. Beydes ist apodictisch in wissenschaftlicher Bedeutung dieselbe Welt. Diese Welt in apodictisch-wissenschaftlicher Bedeutung ist aber keine moralische Welt. Die absolute Virtualität, sofern sie, gleich viel ob theoretisch oder practisch, im Subjecte und Objecte sich selbst begründet, ist keine moralische Virtualität. In ihr steht das Individuum allein da. Ihm gegen über ist Alles todte Natur, todten Gesetzen unterwor-

fen. Das freye Individuum ist in dieser Erkenntnißwelt zwar frey, aber allein frey. Es kann, sofern seine Ueberzeugung fest an dieser Welt hängt, seine Pflicht nur in Gedanken erfüllen. Ein Uebergang von dieser Erkenntnißwelt zur moralischen ist absolut unmöglich. Und eben so unmöglich ist ein Uebergang von der moralischen zur Erkenntnißwelt; denn die moralische Welt ist durchaus idealisch, und alle Ueberzeugung vom Daseyn einer solchen Welt ist idealische Ueberzeugung. Also führt uns die Vernunft zum letzten Mahle in eine Alternative, mit deren Entscheidung es jeder nach seiner eignen indemonstrabeln Ueberzeugung halten kann, wie ihn im eigentlichen Verstande gut dünkt. Entweder ist das Ideal-Gesetz, das dem freyen Willen gebietet, ein Hirngespinst, und unsre Anerkennung von unsers Gleichen aufs höchste eine empirische Hypothese; oder die ganze Erkenntnißwelt ist, was sie ist, durch eine absolut-idealische Kraft, die als idealisches Virtual-Princip durch den reinen Gedanken zu den endlichen Virtualitäten als ihren Geschöpfen redet.

Wenn je eine Vorstellung fähig ist, den Menschen zur Verehrung der Vernunft zu bestimmen,

so ist es diese, durch die zuerst die Vernunft selbst als ein Lichtstrahl vom Himmel, wie wir uns bildlich ausdrücken müssen, oder, mit andern Worten, als das erste Wort Gottes gedacht wird. Vor dem Forum der Wissenschaft mußte die Prätension einer Begründung der Vernunft, so wohl in der transscendentalen als practischen Apodictik, geradezu abgewiesen werden. Die Frage: „Woher die Vernunft?“ hob sich selbst auf, so lange wir das Ideal-Princip dem Real-Princip entgegen setzten. Und ohne diese Entgegensetzung gewannen wir keinen Unterschied zwischen Wissen und leerem Denken. Die Vernunft als Wissenschaftslehrerinn sprach sich selbst kein anderes Verdienst zu, als das irdische Verdienst der Methode. Durch sie wurde aus dem thierischen ein vernünftiges, d. i.: mit Bewußtseyn geordnetes, Wissen. Die practische Apodictik lehrte die Vernunft, sich selbst schon höher schätzen. Sie bewies, daß Vernunft und Freyheit Eins sind. Sie sprach in Begriffen selbst das idealische Gesetz der Freyheit aus. Aber vor der Frage: „Woher die Freyheit und woher ihr Gesetz?“ mußte sie auch als practische Vernunft verstummen. Als practische Vernunft über-

sah sie die Schwierigkeit, die sie nicht heben konnte. Aber konnte sie sie gleichgültig übersehen? Die Schwierigkeit war der Inhalt des reinen Gedankens und seine gebietende Kraft. Dieser Inhalt und diese Kraft konnten nicht aus der absoluten Virtualität in der Bedeutung entspringen, wie das Subject mit dem Objecte als Kraft und Gegenkraft auf ihr beruhen; denn die Kraft des reinen Gedankens gebietet dem Willen, und durch den Willen — der Natur. Sofern also unsre Ueberzeugung auf uns selbst und der Natur beruht, sieht es doch am Ende um die moralische Ueberzeugung, die auf dem reinen Gedanken beruht, etwas mißlich aus. Und so entdeckt sich das moralische Bedürfniß einer idealisch-absoluten Virtualität oder einer geistig-absoluten Realität, — Beydes ist Dasselbe, — die als Intelligenz wirklich, d. i.: unendlich, und in ihrer Unendlichkeit der wahre Real-Grund aller endlichen, d. i.: nur durch Kraft und Widerstand wirklichen, Wesen ist. Und an diese unendliche Realität, die, als Object gedacht, Nichts ist, glauben wir als vernünftige Wesen, das heißt: nicht kraft einer logischen Synthesis von Begriffen, son-

dern kraft des reinen Gedankens. Es spricht selbst zu uns durch den reinen Gedanken. Die Vernunft ist sein Wort. Das moralische Gesetz ist sein Wille.

Wer da fragt, — und die menschliche Neugier liebt dergleichen Fragen, — was denn dieser Glaube an einen Gott ungefähr für einen Grund der Gewißheit habe: dem kann man bey dieser Gelegenheit noch ein Mahl das Gewisse im Wissen und Glauben überhaupt verdeutlichen. Gewißheit ist der objective Ausdruck der Ueberzeugung. So wie es nun zweyerley Ueberzeugung gibt, eine wissenschaftliche und eine idealische, so gibt es auch zweyerley Gewißheit. Beyde können nicht durch Grundsätze dargethan werden. Sie sind die Principien aller Grundsätze. Aber auf beyde kann jeder Grundsatz zurück geführt werden. Bey dieser Reduction ist die Formel für die Begründung des Glaubens in der Form der Wissenschaft: „A oder B ist, so gewiß ich moralisch-vernünftig bin.“ Wer seiner Vernunft nicht trauet, kann nicht an Gott, nicht an Menschheit und, in moralischer Bedeutung, nicht einmahl an sich selbst glauben. *)

*) Unter den populären Beweisen des Daseyns eines höch-

Noch müssen wir, ehe wir die philosophische Analyse des Unendlichen versuchen, einen Blick auf das Endliche werfen, damit wir uns nicht verirren.

Endlichkeit in theoretischer und practischer Bedeutung ist Beschränkung. Die Form unsrer Wissenschaft ist die Grenze der Möglichkeit unsers Wissens, also das Gesetz unsrer Beschränkung, d. i.: unsrer Endlichkeit. Mit dieser Formal-Endlichkeit ist die Real-Endlichkeit unzertrennlich verbunden. Wir können in der Form unsers menschlichen Geistes scheint einer, der doch mehrere der vorzüglichsten Köpfe zu Vertheidigern hatte, ganz in Vergessenheit gerathen zu seyn. Schon in speculativer Hinsicht behauptete unter Andern König Friedrich der Zweyte von Preußen, daß Vernunft nicht das Werk des Ohngefährs seyn könne. Warum hat man diesen Gedanken nicht weiter verfolgt? Die Vernunft spricht ja auch in Sachen der Speculation sich selbst am Ende alle Autorität ab, wenn sie sich selbst als mögliches Product des blinden Schicksals, d. i.: der Unvernunft, denkt. Es liegt in der Vorstellung, die Vernunft aus der Unvernunft hervor gehen zu lassen, etwas Ungeheures, das wohl ein Raisonneur, aber kein Philosoph übersehen kann.

lichen Daseyns keine Einsicht gewinnen als durch Objecte, die durch Perception und Phantasie herbey geschafft werden müssen, ehe sie gedacht werden können. Und diese Real-Endlichkeit ist zugleich theoretisch und practisch. Sie ist theoretisch; denn wo uns die Objecte verlassen, da wissen wir nichts. Sie ist noch bedeutender in practischer Hinsicht; denn wo uns der Widerstand verläßt, der mit dem Objecte Eins ist, da können wir auch nichts. Wo wir aber nichts können, da sind wir auch nichts, wie die practische Apodictik bewiesen hat. Eben deßwegen, weil unsre Virtualität unser Daseyn, und zwar als relative Virtualität, ist, fällt der Begriff der Beschränkung am Ende immer practisch aus. Und was ist das Princip aller Endlichkeit? Was anders als die eiserne Nothwendigkeit, die der Möglichkeit, d. i., in practischer Bedeutung: der Freyheit, im Bewußtseyn immer gegen über steht und selbst Bedingung der Freyheit ist?

Aber die Freyheit, also theoretisch auch die Vernunft, zielt nach dem Unendlichen. Das Gesetz der Freyheit ist eine neue, und zwar idealische, Beschränkung. Auch dadurch, daß wir diesem Gesetze

unterworfen sind, sind wir endliche Wesen. Aber wir sind diesem Gesetze nicht objectiv unterworfen. Wir sind es nur, so lange und so oft wir wollen; denn es ist Aufforderung, nicht Zwang. In der Sphäre der idealischen Nothwendigkeit sind wir frey eben dadurch, daß wir in jedem Momente unsers Daseyns unsre Schranken zum Werke unser selbst, d. i.: unsers Willens, machen. Wir können sie ja zerbrechen, so bald wir nur schlecht genug sind, um es zu wollen. Nun steht das arme Geschöpf von Erde und Geist zwischen zweyerley entgegen gesetzten Schranken befangen. Von der einen Seite gebunden durch die Objecte, die es als Materie, zum Theil gar als Organ seiner Vorstellungen, d. i.: als seinen Körper, mit sich trägt; von der andern ermuntert und bedroht durch ein idealisches Gesetz, dem die Materie nicht selten widerstrebt: in diesem Bewußtseyn wird der Mensch seiner Endlichkeit eigentlich inne. Aber aus diesem Bewußtseyn geht auch der Glaube an das Unendliche hervor mit den Fragen: „Woher denn die idealische Nothwendigkeit, die mir so ehrwürdig ist? Und wozu mein Gehorsam? Gründet sich mein guter Wille auf Nichts? Und führt er zu Nichts?“ —

Die Freyheit selbst enthält die Antwort auf diese Fragen. Denn wenn gleich Freyheit nur Zustand, d. i.: Bedingung unsers endlichen Daseyns, ist, so ist doch dieser Zustand wirklich, und seine Wirklichkeit kann nicht als aus der Nothwendigkeit, die das Princip aller Endlichkeit ist, entsprungen gedacht werden, wenn wir nicht alle Vernunft der Unvernunft Preis geben wollen. Nur aus dem Unendlichen kann Freyheit entspringen; und ein wirklich gültiges, nicht durch leere Ideen erkünsteltes und eingebildetes, Gesetz der Freyheit muß sich auf das Unendliche gründen.

Aber unser Glaube an das Unendliche kann unser Wissen in der Endlichkeit nicht aufheben. Unser Wissen aufheben, würde heißen: uns selbst aufheben. Für ein Wesen, das selbst endlich, aber in seiner Endlichkeit vernünftig ist, ist das Endliche apodictisches Correlat des Unendlichen.

Die Erläuterung dieser apodictischen Correlation ist eben dasjenige in der Aufgabe der Philosophie, womit diese Aufgabe endigt, d. i.: die Antinomie der wissenschaftlichen und idealischen Ueberzeugung. Halten wir uns bloß an das Wissens-

Princip, so verschwindet die moralische Welt, und mit ihr der Gott, der durch die Vernunft zu uns spricht, in einen leeren Gedanken. Wollten wir aber um der idealischen Ueberzeugung willen dem Wissens-Princip die Kraft eines Real-Princips absprechen, so müßten wir in dieser Ueberzeugung selbst verschwinden. Dann fiele auch alle idealische Ueberzeugung weg; denn der reine Gedanke ist unser, aber nicht Wir. Daß wir glauben, müssen wir wissen, wie wir wissen müssen, daß wir denken. Durch unser Wissen, nicht durch unser Denken und Glauben, sind wir. Eben darum sind wir endliche Wesen.

Die apodictische Correlation des Endlichen und Unendlichen als ein Kapitel der menschlichen Wissenschaft behandelt, würde ein einleuchtender Widerspruch seyn, wenn nicht auch die idealische Ueberzeugung eine wissenschaftliche Form annähme, gerade so wie die Vernunft in Begriffen sich selbst erkennt und wie wir überhaupt uns selbst in Begriffen erkennen, das heißt: durch die Reaction der Sinnlichkeit. Durch diese kommt das Unendliche indirect, daher als Negation, in den Verstand. Dadurch wird eine Verständigung, d. i.: Verdeutlichung in Begriffen,

über die apodictische Correlation des Endlichen und Unendlichen möglich. Die practische Anerkennung dieser Correlation selbst ist das Streben nach dem Unendlichen. Ueber dieses Streben kann das endliche Wesen nicht hinaus. Dieses Streben ist es, was es sich verdeutlicht. In diesem Streben ist aber das Endliche so nothwendig wie das Unendliche. So bald daher das endliche Wesen die apodictische Correlation aufzuheben sich vermißt, um, wie z. B. in der Idee der Schöpfung, das Unendliche in der Synthesis vor dem Endlichen zu setzen, hat alles Denken ein Ende.

In der Correlation des Endlichen und Unendlichen wird also Beydes zuerst einander entgegen gesetzt. Ohne diese Entgegensetzung ist kein Glaube in der Synthesis denkbar. Was das Endliche mit dem Unendlichen vereinigt, kann das endliche Wesen auch nicht einmahl als Realität denken. Das endliche Wesen steht zwischen zwey Welten, indem es denkt; und es kann, um moralisch zu denken, die objective Welt so wenig wie die idealische aufgeben. Der Begriff, der ihm zum Schlüssel beyder Welten dient, ist der Begriff seines eignen vernünftigen Daseyns. Um diesen Begriff dreht sich denn am Ende auch alle Philoso-

phie. Daseyn ist nicht aus der Vernunft, Vernunft ist nicht aus dem Daseyn zu erklären. Wir sind; und wir sind vernünftig. Unser Daseyn ist endlich, aber, als vernünftiges Daseyn, ein Streben nach dem Unendlichen. Die Ausgleichung der Endlichkeit mit der Unendlichkeit ist das Ziel der Selbstbefriedigung. Dieses Ziel in Begriffen zu erreichen, ist uns durch nichts anderes möglich, als durch die apodictische Correlation, die zuerst als Antinomie des absoluten Real- und Ideal-Princips gedacht, dann aber durch den Glauben an ein Wesen gelöset wird, das sich in unsern endlichen Gedanken als höchster Geist zur Welt verhält, wie wir, als endliche Intelligenzen, uns zu unsrer Virtualität verhalten. Wie sich der höchste Geist zu seiner Welt an sich verhält, vermögen wir nicht einmahl zu denken.

In Begriffen steigen wir also durch die Correlation des Endlichen und Unendlichen zu dem Gotte, an den wir glauben, hinauf. In der That aber würde es die höchste aller Ungereimtheiten seyn, wenn wir unsern Glauben auf diese Begriffe gründen wollten. Die idealische Ueberzeugung ist entweder eine fromme

Selbsttäuschung, oder sie muß auf sich selbst beruhen wie die Ueberzeugung vom Daseyn. Der Gott, an den wir glauben, muß uns im reinen Gedanken selbst sagen, daß er ist, oder wir spielen mit leeren Ideen, wenn wir an ihn glauben.

Unvermögend, zu fassen, wie ein höchster Geist uns selbst sagen kann, daß er ist, das heißt, in unserer Menschensprache: daß er in uns ist, wie wir als denkende Wesen in ihm sind, verdeutlichen wir uns durch die Correlation des Endlichen und Unendlichen das Räthsel unsers vernünftigen Daseyns, so gut wir können. Daß diese Verdeutlichung durchaus moralisch ausfallen muß, liegt schon im Begriffe der idealischen Ueberzeugung. Wir fragen also bey unsrer vernünftigen Virtualität selbst noch ein Mahl nach: was wir denn in dieser Welt eigentlich wollen. Mit dieser Frage drücken wir die Aufgabe der Correlation des Endlichen und Unendlichen practisch und so verständlich aus, wie sie menschlicher Weise ausgedrückt werden kann.

Als Wesen wollen wir erstens in virtueller Bedeutung seyn. Unser Seyn ist ja Eins mit unserm Wollen. Nun ist aber unser Seyn eben dadurch ein

endliches Seyn, daß wir an relativ entgegen gesetzte Realität gebunden sind und ohne diese selbst Nichts wären. *)

Wir wollen also zweytens vernünftiger Weise, auch wenn wir an ein ewiges Daseyn unser selbst glauben, doch nicht in virtueller Bedeutung unendlich seyn. Wir wollen nicht Götter werden. Wir, als reine Intelligenzen gedacht, sind Nichts. Indem nun unsre Kraft an einen entgegen gesetzten Widerstand unauflöslich gebunden ist und gebunden seyn muß, so lange wir sind, wollen wir nothwendig auch glücklich seyn. Eben in der Virtualität, in der wir überhaupt sind, liegt die Bestrebung nach einem freudigen Daseyn. Nicht glücklich seyn wollen, heißt: nicht seyn wollen. Das Element des endlichen Daseyns ist Bedürfniß; Befriedigung des Bedürfnisses ist erweitertes Da-

*) „Aucun être *borné* ne peut exister par lui-même"; sagt ein Mahl der liebenswürdige Hemsterhuis, mehr in der Ahndung, wie es scheint, als in der deutlichen Ueberzeugung von Allem, was in diesem Gedanken liegt. Daß die Realität eines endlichen Wesens als absolute Selbstständigkeit auch nicht einmahl gedacht werden kann, vergessen besonders unsre Idealisten aus der Schule der Wissenschaftslehre.

seyn; und erweitertes Daseyn ist Genuß. Selbst die moralische Bestrebung wird durch die innige Verbindung der Intelligenz mit der Sinnlichkeit ein Bedürfniß; und im Bewußtseyn, gethan zu haben, was Pflicht ist, liegt ein unvermeidliches Gefühl der Selbstbelohnung. Also würde ein endlicher Wille, der in irgend einer Form des endlichen Daseyns das Bedürfniß aufheben, den Genuß vernichten, und sich als rein-intelligenter Wille ein Daseyn durch bloße Freyheit erwerben wollte, ein Wille seyn, der sich selbst nicht will: denn Freyheit ist nicht Wille, sondern idealische Bestimmung des Willens, wobey der Wille selbst in der Virtualität und mit ihm das ursprüngliche Bedürfniß als Character der Endlichkeit voraus gesetzt wird.

Aber so wenig dem endlichen Wesen, das sich selbst versteht, jemahls einfallen kann, das Bedürfniß und den Genuß vernichten zu wollen, so will es doch als moralisches Wesen drittens das Bedürfniß beherrschen, nicht von dem Bedürfnisse beherrscht werden. Es findet als moralisches Wesen den Werth seines Wohlbefindens, abgewogen gegen den Werth der Pflicht, völlig null. Sey immerhin reine Uneigen-

nützigkeit eine bloße Idee. Nur in dem Grade, wie unser Wille dieser Idee folgt, sind wir, was wir idealisch seyn sollen; aber was wir idealisch seyn sollen, können wir nicht seyn, weil wir endlich sind. Sagen: „Wir sollen es, also müssen wir es können," heißt mit Worten spielen; denn unsre Kraft ist unser endliches Daseyn selbst.

Also würde der vernünftige Wille der endlichen Intelligenz sich selbst aufheben, wenn wir nicht viertens so wohl besser als glücklicher seyn wollten. Nun können wir nach dem Gesetze der Natur wohl glücklicher, aber nicht besser werden. Nach dem Gesetze der Freyheit können wir besser werden, aber immer auf die Gefahr, durch unsre Tugend unser Glück zu zerstören. Also steht das endlich-moralische Wesen mit sich selbst in einem virtuellen, nicht bloß logischen, Widerspruche, den weder die Natur noch die Freyheit heben kann. Nur ein höchstes = x geglaubtes Gesetz, das beyde Gesetze, das Gesetz der Natur und das Gesetz der Freyheit, vereinigt, kann diesen virtuellen Widerspruch heben. Und dieses höchste = x geglaubte Gesetz, was kann es anders seyn als das Gesetz der Unendlichkeit oder, virtuell ausgedrückt, der Wille des Unendlichen?

So erklärt die Correlation des Endlichen und Unendlichen sich selbst practisch als Bestrebung nach der Realität des Gesetzes der Unendlichkeit. Dieses Gesetz, von dem wir durchaus keine Wissenschaft haben, popularisiren wir für unser Bedürfniß in der Vorstellung einer Harmonie zwischen Glück und Tugend. Diese Vorstellung genügt dem menschlichen Herzen, und die Vernunft läßt es gern dabey bewenden, da doch Alles, was wir darüber vernünfteln, nichts weiter als eine kümmerliche Verdeutlichung dessen ist, was sich in jeder wohlwollenden Seele im Grunde von selbst versteht. Eben deßwegen aber versteht es sich auch von selbst, daß das einseitige Gesetz der Freyheit nur für uns practisch als Bestimmungsgrund unsers endlichen Willens, nicht aber idealisch in unserm vernünftigen Glauben das höchste Gesetz ist. Nur practisch, als Bestimmungsgrund unsers Willens, soll uns der reine Gedanke genügen und unser Wohlbefinden nicht das Ziel unsrer freyen Bestrebung seyn. Aber idealisch in unserm vernünftigen Glauben hat die Freude ihren Werth in sich wie die Tugend. Das höchste, aber dem endlichen Wesen völlig unbekannte, Gesetz ist die Vereinigung der Realität und Idealität

durch Freude und Tugend. Auch die Freude ist Wille des Unendlichen, der das Daseyn des Endlichen an ein ursprüngliches Bedürfniß band. Wer die Freude verachtet, würde ein Verächter des Willens Gottes seyn, wenn er nicht in seinen Vorstellungen von dem Willen Gottes, d. i.: in seiner logischen Selbstbethörung, sich selbst verkannte. *)

*) Die Kantische Philosophie hat das große Verdienst, mit dem Begriffe des höchsten Gutes die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche den Menschen, deren Philosophie so gern an der Erde klebt, ans Herz gelegt zu haben. Aber hat die Kantische Philosophie ihr eignes Verdienst bewiesen? Nachdem sie die Freude von der moralischen Seite, besonders durch den Ton, in dem sie von ihr spricht, so tief als möglich herab gesetzt hat, um Moralität als reine Vernunft zu deduciren, ruft sie sie auf Ein Mahl wieder zu Hülfe, um das höchste Gut zu vollenden, und dies ohne einen Schatten von Beweis ihrer Behauptung. Das Bewußtseyn muß hier, wie so oft im Kantischen Systeme, durch einen Machtspruch die Stelle eines Beweises vertreten. Die Folge davon mußte zuerst seyn, daß jeder Kantianer das höchste Gut auf seine eigne Art zu retten versuchte, und daß die Kantische Schule auch darüber unter sich selbst zerfiel. Aber auch dabey konnte es nicht bleiben. Die Art, wie die Freude im Kantischen Systeme behandelt wird, mußte besonders den idealistischen Erklärern dies-

So weit führt uns die Selbstverständigung mit der Idee des Unendlichen überhaupt. Was unsrer endlichen Philosophie nun noch übrig bleibt, ist: das Unendliche durch Negationen in Begriffen zu systematisiren. Das Fundament dieses Systems bleibt immer die idealische Ueberzeugung.

fes Systems willkommen seyn, um alle Virtualität in den reinen Gedanken überzutragen und nun den Genuß auf eine heroische Art als etwas eigentlich Infames zu demonstriren, weil im Genusse keine reine Thätigkeit des Ich ist. Daraus mußte denn der seltsame Theismus des Herrn Fichte entstehen, der wenigstens von weitem wie baarer Atheismus aussieht, ungeachtet er gewiß nicht diesen Nahmen verdient.

Fünftes Kapitel.

Anleitung zur philosophischen Analyse des Unendlichen.

Wenn der Mathematiker die Unzahl ∞ mit Zahlformeln gehörig combinirt und dadurch Zahlen gewinnt, nennt er seine sinnreiche Rechnung Analyse des Unendlichen. Er weiß sehr wohl, daß das Mathematisch-Unendliche im Grunde Nichts ist. Er begreift sehr wohl, daß man das Nichts nicht analysiren kann. Aber er weiß auch, daß jede mögliche Zahl sich auf das Unendliche **bezieht**; und mehr braucht er für seine Rechnung nicht zu wissen. Er analysirt das Mathematisch-Endliche, d. i.: ein Zahlverhältniß, durch die **Beziehung** dieses Verhältnisses auf das Unendliche, und findet dadurch neue Zahlverhältnisse als ein Facit.

Auf eine ähnliche Art verfährt der Philosoph, wenn er das Unendliche in seiner positiven Bedeutung mit wissenschaftlichen Begriffen verbindet. Es fällt ihm nicht ein, das, was über alle Begriffe ist, auf Merkmahle zurück zu führen, wie er einen Begriff analysirt. Aber er kann die **Beziehung** der wissenschaftlichen Begriffe auf das Positiv-Unendliche durch

Vernunft in seinem Verstande aufsuchen. Da nun diese Beziehung durch das Unendliche selbst gegeben ist, das heißt: da sie im Grunde nicht durch Schlüsse, und überhaupt nicht durch Synthesis entdeckt, sondern bloß verdeutlicht werden kann; so ist das System der idealischen Ueberzeugung, der das Unendliche durch sich selbst zum Grunde liegt, bloße Analysis in der logischen Form der Synthesis. Wer also in dieser Lehre demonstrative Ueberzeugung, d. i.: Ueberzeugung kraft bündiger Schlüsse, verlangt, der lehre uns erst die unbegreifliche Kunst, das Unendliche durch das Endliche zu binden und das, was durchaus kein objectives Merkmahl hat, aus Begriffen durch Synthesis zu construiren. So lange von dieser unbegreiflichen Kunst nicht weiter die Rede ist, hält sich die Vernunft idealisch an das, was in ihr ist, wie sie sich wissenschaftlich an das Object hält, das außer ihr ist. Sie sucht kein idealisches Object, weil sie keine Undinge sucht. Sie nimmt das Unendliche als absolute Subjectivität in ihr System auf und reflectirt von dieser Idee auf die Objecte und auf das erkennende Subject. Die logische Verdeutlichung dieser idealischen Reflexion können wir, dem mathematischen Sprachgebrauche analog,

philosophische Analyse des Unendlichen nennen, ungeachtet wir im Grunde nur durch die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche unsre Endlichkeit zur philosophischen Selbstbefriedigung erheben.

Die philosophische Analyse des Unendlichen setzt, wie schon die Worte sagen, das Unendliche selbst voraus. Wir können es so wenig durch Begriffe entdecken, wie wir die Natur durch Begriffe entdecken können. So wie wir die Natur wissenschaftlich durch sich selbst finden, indem sie unser ist: so finden wir das Unendliche durch sich selbst in dem reinen Gedanken, in dem es unser ist. Die Philosophie des Unendlichen steigt im Grunde nicht zu Gott hinauf. Sie fängt kraft des reinen Gedankens mit Gott an. Aber sofern sie eine wissenschaftliche Form annimmt, erhebt sie sich zu dem Unendlichen in indirecten Schlüssen, indem sie mit dem Endlichen anfängt. Nun fällt alle Endlichkeit zuletzt in Subject und Object als virtuelle Correlate zurück. Also verknüpfen wir zuerst diese beyden Urbegriffe der Wissenschaft mit dem Unendlichen. Diese Verknüpfung führt uns dann in der Form der Wissenschaft zu dem idealischen Ruhepuncte zurück, von dem wir im Grunde ausgingen.

Drey Ideen sind es, die das Thema der Unendlichkeit, sofern es die Form der Wissenschaft annimmt, vollständig enthalten. Wir nennen sie Seele, Welt und Gott. Mit diesen drey Ideen hat sich auch die Vernunft beschäftigt, so lange sie philosophirt hat, so daß man, oft ohne es selbst zu wissen, die ganze Philosophie als eine Wissenschaft dieser drey Ideen ansah. Mißverständnisse wurden aus Mißverständnissen und Vorurtheile aus Vorurtheilen ins Unendliche gefolgert, immer in der Voraussetzung, daß man mit den drey Ideen: Seele, Welt und Gott, drey Objecte vor sich habe, über die man räsonniren könne wie über handgreifliche Dinge, nur mit dem Unterschiede, daß der Verstand durch seine eigne Fassungskraft die Stelle der Hand zugleich vertreten sollte. In dieser Art, zu räsonniren, wird sich nun auch der Witz der affirmativen Raisonneurs, d. i.: der Metaphysiker, nach wie vor gefallen, während die negativen Raisonneurs, d. i.: die Skeptiker, selbst den vernünftigen Glauben durch Begriffe werden anfechten wollen. Wir haben hier mit den Raisonneurs überhaupt nichts mehr zu verhandeln. Aber wir geben der Philosophie aller Zeiten darin völlig Recht, daß sie ohne

Seele, Welt und Gottheit sich selbst nicht einmahl problematisch constituiren zu können, bald laut, bald stillschweigend, behauptete; denn alle Wissenschaft geht von der absoluten Reflexion, also von Subject und Object, aus. Ueber diese Reflexion kommt sie nie hinaus. Die Wissenschaft findet also keinen Gott. Aber der reine Gedanke ist Glaube an Gott. Wir brauchen also nur das Subject in idealischer Bedeutung Seele, und Alles, was der Seele virtuell entgegen steht, in idealischer Bedeutung Welt zu nennen; und die Sprache der alten Metaphysik kann beybehalten werden, ohne daß daraus eine neue Metaphysik erwächst.

Die vollständige Ausführung des Thema der Unendlichkeit, so weit sie systematisch möglich ist, verdient als Religionslehre ein besonderes Studium derer zu seyn, deren Beruf es ist, die religiösen Ideen, die in jeder Vernunft wenigstens schlummern, auf eine solche Art zu wecken, daß der Mensch den Gott, an den er glaubt, überall finde. Die Apodictik dehnt sich nicht über die Principien der Religionslehre aus. Sie wählt deßwegen auch eine Anordnung, die für die ausführliche Abhandlung der Religionslehre

schwerlich die passendste seyn möchte: denn wenn eine solche ausführliche Abhandlung nützlich seyn soll, so muß sie Grundlage des Volksunterrichts, also mehr nach dem Bedürfnisse der moralischen Cultur psychologisch, als nach dem Bedürfnisse der Wissenschaft apodictisch, angeordnet seyn. Die philosophische Untersuchung aber ist nicht Volksunterricht. Sie folgt dem Bedürfnisse der philosophischen Selbstbefriedigung in der Form der Wissenschaft und findet die Principien aller Religionslehre in der idealischen Gemeinschaft der Ideen, die wir mit den Nahmen: Seele, Welt und Gott, bezeichnen. Diese Ideen behandelt sie in der Synthesis als unzertrennlich. Jede dieser Ideen ist ihr in der Synthesis ein Thema für sich, obgleich in der That und im Grunde ein einziges Thema. Sofern aber das Thema der Unendlichkeit ein einziges ist, verliert sich der Mensch in Gott; und alles Denken hat ein Ende. Für uns endliche Intelligenzen, die ihre idealische Ueberzeugung in Begriffen zu systematisiren versuchen, ist jede der drey Ideen: Seele, Welt und Gott, ein besonderes Thema.

Erstes Thema

der idealischen Ueberzeugung.

Die Seele.

Seele in der idealischen Bedeutung ist endliche Subjectivität, bestimmt durch die unendliche. Nun ist Subjectivität ohne entgegen stehende Objectivität ein theoretisches und practisches Nichts. Also hat der Begriff der Seele als eines eignen Wesens überhaupt nur eine idealische Bedeutung.

Die idealische Bedeutung des Seelenbegriffs beruht auf dem reinen Gedanken, und ist so wahr wie dieser. Durch den reinen Gedanken wird schon theoretisch, wie die transscendentale Apodictik lehrt, das Subject zum einfachen Ich. Dieses einfache Ich ist weiter, wie die practische Apodictik lehrt, das practische Real-Princip, d. i.: gleichsam der reelle Anfangspunct alles Wollens. Aber in beyden Bedeutungen, weder als theoretisches Ideal-Princip noch als practisches Real-Princip, ist das Ich etwas für sich und durch sich selbst Bestehendes. In theoretischer Bedeutung ist es Eins mit dem reinen Gedanken, also ein theoretisches Nichts. In practischer

Bedeutung ist es Realität, sofern es Virtualität ist: aber eben deßwegen ist es nichts an sich; es fällt als Kraft mit der Gegenkraft in Eine relative Virtualität, d. i.: in ein endliches Daseyn. Also ist jede metaphysische Psychologie, die Seelen als Dinge an sich unter dem Nahmen: Substanzen, auftreten läßt, eine willkührliche und durch die Anfangsgründe der Theorie und Praxis widerlegte Behauptung. Diese Behauptung kann sich auch nicht als Resultat der idealischen Ueberzeugung geltend machen: denn die idealische Ueberzeugung kann die wissenschaftliche nicht zerstören; sie strebt vielmehr, sie zu vollenden. Also kann die idealische Bedeutung des Seelenbegriffs nichts anderes seyn als die Ueberzeugung von der Erhaltung der endlichen Subjectivität durch die unendliche, die uns im reinen Gedanken das Bewußtseyn eines unendlichen Werths und einer unendlichen Bestimmung gibt.

Das Unendliche im reinen Gedanken gibt unsrer Subjectivität erstens einen unendlichen Werth. Wir können uns durch uns selbst von der ganzen Natur losreißen und ein idealisches Daseyn in jedem Momente unsrer Virtualität von vorn anfangen. In-

dem wir dies können, lernen wir auf eine wunderbare Art, was wir sollen. Indem wir, aus Ehrfurcht vor dem reinen Gedanken, thun, was wir sollen, geben wir uns selbst einen Werth, dessen Bedeutung keine Worte näher bezeichnen. Woher nun diese Bedeutung? fragt die Vernunft. In der Endlichkeit findet sie keine Antwort. Sie erhebt sich zu dem Unendlichen, dessen Willen sie im reinen Gedanken verehrt; der Werth, den das endliche Wesen sich selbst gibt, wird Gottesdienst; und diesen Werth als zerstörbar durch ein Ohngefähr in einem blinden Zusammentreffen der Kräfte denken, heißt in der idealischen Ueberzeugung fast so viel, als einen sich selbst und seinen Willen zerstörenden Gott denken.

Das Unendliche im reinen Gedanken gibt unsrer Subjectivität zweytens eine unendliche Bestimmung. Bestimmung überhaupt, in der vollständigsten Bedeutung des Worts, ist nothwendige Beziehung des Subjects auf Objecte. In dieser Bedeutung wird der Begriff auch theoretisch gebraucht. Aber schon diese theoretische Bedeutung geht in die practische über, so bald wir die Realität als Virtualität und ein Object = x als Product der Bestre-

bung denken. So denken wir aber nothwendig alle Objecte, sofern ihr Daseyn von unserm Willen abhängt. Das Object in dieser Beziehung heißt dann der Zweck oder das Ziel unsers Wollens. Das Wollen oder die Bestrebung ist nichts anderes als unsre Vorstellung von dem Objecte als einem Zwecke. So mancherley Vorstellungen es gibt, so mancherley sind die Zwecke, wenn wir sie nach ihrer Form und ihren zufälligen Verschiedenheiten erwägen. Dem Inhalte der Vorstellungen nach sind aber alle Zwecke entweder sinnlich oder idealisch. Der intellectuelle oder verstandesmäßige Zweck, der auch wohl Absicht heißt, geht, wie die Begriffe alle, zugleich von der Sinnlichkeit und vom reinen Gedanken, wenigstens in speculativer Bedeutung, aus, so daß sich sein virtueller Ursprung zuletzt theils in die Sinnlichkeit, theils in den reinen Gedanken verliert. Absichten sind keine ursprünglichen Zwecke. Ursprüngliche Zwecke gibt es nur die beyden: Genuß und Moralität. Beyde sind Zwecke an sich. Beyde vereinigt zu Einem Zwecke sind unsre Bestimmung.

Das Gesetz unsrer Bestimmung ist das idealische Urgesetz, das wir endliche Intelligenzen als den Willen des Unendlichen verehren. Wir haben dieses idealische Urgesetz schon ein Mahl bey der Verdeutlichung des Unendlichen durch die Correlation mit dem Endlichen überhaupt gefunden. Hier entdecken wir es in besonderer Beziehung auf unsre Subjectivität. Diese Subjectivität, in der wir Wir sind, kann durch sich selbst ihre Bestimmung nie erreichen. Sie kann sich ohne idealische Reflexion nicht einmahl ihre Bestimmung denken: denn wir müssen glücklich seyn wollen, weil wir endlich sind; und doch sollen wir so handeln, als ob unser Glück gar nichts gölte. Unsre Subjectivität widerstreitet also in der Anerkennung unsrer Endlichkeit sich selbst und hat, als endliche Subjectivität, eine sich selbst widerstreitende, d. h.: gar keine, Bestimmung. Nur durch das Unendliche im reinen Gedanken finden wir unsre Bestimmung; für unsre Einsicht ein ewiges Räthsel, aber für unsre idealische Ueberzeugung gegeben mit dem Urgesetze, das wir als den Willen des Unendlichen denken müssen. In dieser Ueberzeugung sind wir als endliche Wesen mit unsrer nothwendigen

und freyen Bestrebung umsonst da, wenn nicht unsre Bestimmung im Unendlichen liegt. Wir sollen nicht hoffen, Götter zu werden. Wenn wir das werden sollten, hörten wir auf, Wir zu seyn. Aber wir sollen hoffen, dem Unendlichen in der That, nicht in der sinnlichen Vorstellung, näher zu kommen, wie wir uns sinnlich ausdrücken, und so unsre Bestimmung in einem Daseyn suchen, das außer aller Zeit, also in mathematischer Bedeutung unendlich, wenn gleich in virtueller Bedeutung immer endlich ist. Das wäre dann, theologisch ausgedrückt, ein Daseyn, das ewig zu Gott führt, weil es ein Daseyn aus Gott ist. Die Sprache versagt uns den Dienst und unsre Sinnlichkeit macht uns zu Thoren, wenn wir diesen Gedanken in Begriffen weiter verfolgen.

Was wir in unsrer Virtualität mit Recht Seele nennen, ist also in keiner Bedeutung ein Ding oder eine auf sich selbst beruhende Substanz. Es ist Eins mit der absoluten Virtualität, sofern es überhaupt ist. Aber in dieser Real-Identität mit dem Ganzen der Endlichkeit behauptet es seine Individualität practisch, und erweitert sie durch Frey-

heit ins Unendliche. Diese Selbstbehauptung und Selbsterweiterung unsers Wesens sind aber nur in der idealischen Ueberzeugung gewiß. So bald wir in den Grenzen der Endlichkeit umher tappen und in animalischer Befriedigung den Inhalt des reinen Gedankens verkennen, muß der Glaube an Unsterblichkeit in Nichts versinken, wenn er anders nicht von erdichteten Stützen getragen wird: denn in der Welt, die wir erkennen, entsteht und vergeht der Mensch, wie Alles um ihn her entsteht und vergeht. Unser wissenschaftliches Daseyn ist Virtualität, also, wie wir uns sinnlich ausdrücken, aus Kraft und Widerstand zusammen gesetzt. Der Begriff der Zusammensetzung wird nun freylich in dieser Bedeutung gemißbraucht, wenn wir ihn mathematisch verstehen; aber auch wenn wir eingesehen haben, daß mathematische Zusammensetzung der Virtualität ein widersinniges Wort ohne alle Bedeutung ist, haben wir dadurch die Abhängigkeit des Subjects von den Objecten noch nicht weggeräumt und nicht den Schatten eines Beweises für die speculative Behauptung gefunden, daß die sich selbst unaufhörlich umbildende Virtualität des Ganzen nicht lebende Naturen durch Ver-

änderung der Verhältnisse zwischen Kraft und Widerstand eben so gut subjectiv vernichten könne, wie sie uns selbst, so weit unsre Erinnerung, also der Anfang unsrer Erfahrung, entscheidet, in der That subjectiv hervor gebracht hat. Man cultivire nur, wie es die Mode mit sich bringt, den Menschen ferner zur knechtischen Anhänglichkeit an die Sinne; man gewöhne ihn nur, seine Vernunft für nichts mehr als eine Registratorinn der sinnlichen Mannigfaltigkeit zu halten; man erkläre den reinen Gedanken aus der Natur, die Moralität aus der Selbstliebe, und Gott aus Begriffen: und der Mensch müßte aufhören Mensch zu seyn, wenn der Glaube an Unsterblichkeit vor den Augen der Aufgeklärten aus dieser Schule nicht unter die frommen Schwärmereyen verschwinden sollte.

Indem wir uns durch den reinen Gedanken selbstthätig, wenn gleich selbst in unsrer Freyheit durch eine Nothwendigkeit beschränkt finden, die zu unserm Daseyn gehört, glauben wir die Fortdauer unsers Daseyns als einer Entelechie, wie sich schon Aristoteles die Seele dachte. Entelechie ist das Princip der Individualität, d. i.: der Virtualität, sofern sie ei-

nem Subjecte zukommt und Lebens-Princip in der engesten Bedeutung ist. Nun ist das Subject ohne entgegen wirkendes Object freylich Nichts; aber es gehört auch zur Erhaltung der Subjectivität durchaus nicht dieses oder jenes gegebene Verhältniß zu den Objecten. Am wenigsten gehört dazu, so weit unsre Virtualität wissenschaftlich sich selbst versteht, die drückende Beschränkung unsers Daseyns durch einen irdischen Körper. Wir sind an die Natur überhaupt gebunden; denn wir sind Eins mit ihr. Aber es ist auch nicht der entfernteste Grund zu der Behauptung da, daß wir an die menschliche Natur gebunden wären. So lange wir Menschen sind, können wir weder wissen, was wir vorher waren, noch was wir nachher seyn werden. Aber wir können eben so wenig aus Gründen behaupten, daß wir vorher nicht waren und nachher nicht seyn werden. Unser menschliches Daseyn fängt mit einem Geheimnisse der Natur an, das wir = x als Princip der Organisation denken, und endigt mit einem Geheimnisse der Natur, das wir Tod nennen, d. i.: mit der Auflösung der Organisation. Warum kann es denn aber nicht eben diese gefürchtete Auf-

lösung seyn, die uns zum Bewußtseyn eines neuen Daseyns erhebt, mit dem wir vielleicht auch zu Erinnerungen erwachen, die über unser menschliches Daseyn hinaus reichen? Warum soll die Entelechie, die als Virtualität zum Ganzen gehört, sich nicht, in unzähligen neuen Formen, warum nicht einmahl unmittelbar und ohne die Bande der Organisation, die einen Theil der Erde zu unserm Körper macht, zur Wissenschaft bestimmen? *)

*) Ueber die Entelechie des Aristoteles ist so viel gestritten, daß es nicht rathsam seyn möchte, diesen, endlich beynahe vergessenen, Streit zu erneuern. Unterdessen bleibt der Begriff der Entelechie als Lieblingsbegriff eines der ersten Denker zu merkwürdig für die Philosophie, als daß es nicht die Mühe lohnen sollte, ihm nachzudenken. Primitive Bestrebung einer Kraft, in irgend einer Form sich selbst zum Leben zu bestimmen, das ist denn doch, wie es scheint, die Bedeutung des Aristotelischen Begriffs der Entelechie. Diese Entelechie hielt auch Aristoteles für unsterblich, erläuterte sie aber nur als Organisations-Princip im irdischen Daseyn. Wenn er sagt, (*de Anima*, Lib. II, C. 1,) „daß die Seele ein Wesen ist als Form des physischen Körpers, in dem Lebenskraft ist;“ so klingt das freylich seltsam: offenbar aber nahm Aristoteles den Begriff der Form, (εἶδος,) für das formende

Wollen wir aber über der vernünftigen Hoffnung eines künftigen Lebens nicht in dem gegenwärtigen zu Thoren werden, so müssen wir mit unsrer Speculation wieder umlenken, so bald wir den Begriff der Entelechie gewonnen haben. Die Seele ist Entelechie, sofern sie in irgend einer Form, sinnlich oder denkend, ihr Daseyn zu erhalten strebt. Nun hebt der Begriff eines menschlichen Wissens, das über die Bedingung des menschlichen Daseyns hinaus reichte, sich selbst auf. Der Begriff der Entelechie bezeichnet also gleichsam den Vorhang, auf dem das Auge der Speculation ruhen muß, bis ein neuer Schauplatz sich zeigt. Die Phantasie mahlt auf dieses Princip. Die Form in dieser Bedeutung ist ihm das wahre Wesen. Deßwegen konnte er auch sagen, um den Unterschied zwischen Körper und Seele zu erläutern: „Man muß so wenig fragen, ob Körper und Seele Eins sind, als, ob das Wachs und seine Form Eins sind, oder ob die Materie Eins ist mit dem, woraus die Materie besteht.“ Man sehe diese Stelle, die denn doch deutlich genug ist, *de Anima*, Lib. II, C. 14. — Es versteht sich, daß unsre Apodictik den Begriff der Entelechie keinesweges auf eine Erklärung des Aristoteles gründet.

sen Vorhang die Bilder, die ihr am liebsten sind. Und wer wollte ihr, so lange sie moralisch mahlt, nicht dann und wann diese Freude gönnen? Aber wenn man diese Mahlerey für Aussichten in die Ewigkeit hält, fliegt man mit seinem Glauben etwas zu hoch. Diesseits des Vorhanges ist nicht das Geringste von dem zu sehen, was jenseits wirklich ist.

Zweytes Thema

der idealischen Ueberzeugung.

Die Welt.

Weltweisheit hat sich die Philosophie in der Deutschen Schulsprache lange genug genannt: aber es war in mehr als Einem Sinne eine verkehrte Bescheidenheit, die Weisheit dieser Welt der Weisheit der Theologen entgegen zu stellen, und doch eine Kenntniß der Welt überhaupt zu behaupten, die sich über diese Welt in der theologischen Bedeutung, d. i.: über die Sinnlichkeit, so weit hinaus setzte, daß sie sogar eine Schöpfung der Dinge an sich unter die Dogmen der Philosophie registriren lehrte. So lange die Vernunft den Streit des Idealismus mit dem

Realismus nicht zu ihrer völligen Befriedigung geschlichtet hat, weiß sie aus dem Begriffe einer Welt gar nichts Philosophisches zu machen.

Was die Vernunft mit dem Begriffe der Welt eigentlich sucht, muß sie in sich selbst finden, oder sie findet statt der Welt zuletzt das Nichts, das der tiefsinnige Fo für den letzten Grund aller Dinge erklärte.

Der Begriff der Welt wird vom menschlichen Verstande entweder wissenschaftlich oder idealisch gefaßt. Ihn wissenschaftlich zu fassen, ist am natürlichsten, d. i.: dem Zuge der Sinnlichkeit am meisten gemäß. Ob nun gleich Sinnlichkeit und Verstand gemeinschaftlich zur menschlichen Wissenschaft gehören, so kann doch der Verstand bekanntlich sein leeres Machwerk sehr bequem mit der absoluten Realität verwechseln. So entstehen in wissenschaftlicher Bedeutung, wenn die Welt für einen Inbegriff von Dingen genommen wird, zweyerley Welten: zuerst eine Körper- oder Erscheinungswelt; dann eine Monaden-Welt oder eine Welt von Dingen an sich. Beyde sind dann, als Welten, der absolute Inbegriff alles dessen, was ist.

Der Begriff einer Körperwelt hat unter den Philosophen von je her das schlimmste Schicksal erfahren. Nahm man die Körper in Masse, wie sie als wirkliche Körper genommen werden müssen, so sah man bald ein, daß die Reihe dieser Massen entweder irgend wo abgeschnitten seyn, oder sich mit dem Raume ins Unendliche ausdehnen muß; und weder das Eine noch das Andere ließ sich begreifen: das Erste nicht, weil sonst das Nichts die Grenze des Etwas bezeichnen müßte; das Andere nicht, weil sonst die Körperwelt selbst kein Körper wäre, denn ein unbegrenzter Körper ist ein mathematisches Unding. Zersetzte man aber, um den Begriff einer Körperwelt zu retten, die Massen, die wirkliche Körper sind, in Atome, so war damit wenig geholfen: denn erstens liegt im Begriffe eines einfachen Körperchens, das Atom heißen soll, wieder ein mathematischer Widerspruch, den keine Logik wegräumen kann; und will man ja dann diesen Widerspruch übersehen, so hat man doch noch immer die körperliche Reihe vor sich, und eine durch das Nichts begrenzte Reihe von Atomen ist völlig so widersinnig wie eine durch das Nichts begrenzte Reihe von zusammen ge-

setzten Massen. Eine unendliche Reihe von Atomen aber ist am Ende auch nicht denkbar, weil doch auch die Atomen-Welt als ein körperliches Ganzes gedacht werden muß, dessen Begriff ohne Begrenzung durch sich selbst nicht zu Stande kommt.

Mit dem Begriffe einer Welt von Dingen an sich, die dann völlig unkörperlich als Monaden gedacht werden, kann man den Widersprüchen, die im Begriffe einer Körperwelt liegen, wenigstens durch Negationen eine Zeit lang ausweichen. Man entreißt die Monaden-Welt durch einen logischen Machtspruch der Herrschaft der Mathematik und zerschneidet dadurch den Faden aller mathematisch-philosophischen Zweifel. Aber die ganze Welt der Dinge an sich, — man nenne diese Dinge Monaden, oder wie man will; man beurtheile sie, wie Leibnitz, oder erkläre sie für unbeurtheilbar, wie Kant, — ist und bleibt eine Feen-Welt, deren Daseyn erstens unerweislich ist, und die zweytens am Ende doch entweder auf die Bedingungen der Körperwelt durch Behauptung eines physischen Einflusses der Dinge auf einander reducirt, oder durch prästabilirte Harmonie, d. h.: durch die Allmacht Gottes, allein zusammen gehalten werden muß.

Weder eine Welt von Erscheinungen noch eine Welt von Dingen an sich thut der Vernunft wissenschaftlich Genüge. Unsre Apodictik hat auch den Begriff der Welt in beyden Bedeutungen zerstört. Wir wissen von keinem absoluten Inbegriffe weder der Erscheinungen noch der Dinge an sich. Wir wissen überhaupt nichts von einer absoluten Mehrheit der Dinge. Unsre ganze Wissenschaft beruht auf der Anerkennung der absoluten Realität, die nicht aus Dingen, weder aus Atomen noch aus Monaden, zusammen gesetzt ist, sondern als absolute Virtualität durch Kraft und Widerstand in unbestimmbaren Modificationen, von deren besonderm Grunde kein Sterblicher das Geringste versteht, als unbeurtheilbare Einheit auf sich selbst beruht und sich selbst unablässig bildet. Die Apodictik kennt deßwegen gar kein besonderes Kapitel von der Welt in wissenschaftlicher Bedeutung. Der Begriff der absoluten Virtualität selbst ist ihr wissenschaftlicher Weltbegriff. Diesen Begriff wie andere Begriffe verstehen, d. h.: ihn in die Synthesis unter ein Princip der Wissenschaft einordnen zu wollen, ist Ein für alle Mahl eine Bemühung, die sich selbst widerspricht; denn

eben dieser Begriff ist das Princip aller Principien der Wissenschaft, also durchaus unbeurtheilbar in aller wissenschaftlichen Reflexion. Wir wissen, daß die Welt, d. i.: die absolute Virtualität als Princip aller relativen Virtualität, d. i.: alles Wissens und Wollens, ist, weil wir nur dadurch, daß sie ist, überall etwas wissen. Was die Welt ist, abgesehen von dem, was sie für uns ist; ist eine Frage, die sich selbst aufhebt. Unsre relative Virtualität ist Mikrokosmus, ist unsre Welt, aus der wir uns vergebens in eine andere wissenschaftlich hinauf zu schwingen versuchen. Nur durch den reinen Gedanken, durch den wir in unsrer Virtualität Intelligenzen sind, werden wir in den Stand gesetzt, die absolute Virtualität wissenschaftlich zu behaupten; nicht, daß wir sie im reinen Gedanken finden, sondern weil wir sie durch sich selbst nur dann mit Bewußtseyn finden und behaupten, wenn wir denkend die absolute Reflexion durch sich selbst verstehen lernen. Ueber dies ist unsre Behauptung der absoluten Realität als einer Virtualität bloß practisch. Sie ist, wie unser ganzes Wissen und Behaupten, nur in so fern gültig, als wir uns selbst verstehen.

Ueberzeugt, daß alle Kosmologie, d. i.: Wissenschaft der absoluten Virtualität als eines Inbegriffs von Dingen, oder auch nur von Kräften, eine Unwissenschaft ist, können wir denn doch nicht umhin, dem reinen Gedanken, der uns mit uns selbst bekannt macht, die Welt zu unterwerfen. Durch das Unendliche können wir über das Endliche idealisch reflectiren. Durch den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen gewinnt auch der Weltbegriff eine idealische Bedeutung.

Die Welt in idealischer Bedeutung ist die absolute Virtualität als Princip aller Endlichkeit, bestimmt durch das Unendliche. Wir nehmen hier, wenn es ja nöthig seyn sollte, dies ausdrücklich zu wiederhohlen, den Begriff der Endlichkeit immer in virtueller, und durchaus nicht in mathematischer Bedeutung. In virtueller Bedeutung ist die Welt das Princip aller Endlichkeit. Das Daseyn aller endlichen Naturen beruht auf der absoluten Virtualität. Die Welt ist ein in unzähligen Formen sich selbst beschränkendes Ganzes. Wiefern sie nun an sich als Welt beschränkt und endlich in virtueller Bedeutung gedacht werden muß; — welche seltsame

Frage! Und doch bilden wir uns immer wieder ein, bey dieser Frage etwas Verständliches zu denken, weil wir immer als sinnliche Speculanten das Ganze aus Theilen zusammen setzen und mit Vernunft fragen zu können scheinen: ob denn, da alle endliche Naturen als Theile der Welt endlich sind, nicht auch die Welt als ein Ganzes endlich ist. In Beziehung auf die sinnliche Vorstellungsreihe ist diese Frage nach den Verhältnissen der Theile zum Ganzen vernünftig; in Beziehung auf absolute Virtualität hebt sie sich selbst auf. Die absolute Virtualität oder Welt in transscendentaler und practischer Bedeutung ist nicht endlich im Raume, nicht endlich in der Zeit, nicht endlich in Kategorien. Will man sie also, weil sie in diesen Bedeutungen nicht endlich ist, mathematisch- und logisch-unendlich nennen, so hat man völlig Recht. Die Welt, in dieser Beziehung als unendlich gedacht, kann also auch, so weit der Blick der Philosophie reicht, nicht als entstanden gedacht werden, und heißt daher in dieser Beziehung ewig. Aber die mathematische und logische Beziehung ist keine virtuelle. „Die Welt ist ewig", heißt: „Die Welt ist keine Beg-

benheit"; denn nur Begebenheiten entstehen und vergehen, indem sie nur in der Zeit eine relative Wirklichkeit haben. Sofern wir aber die Welt in virtueller und eigentlicher Bedeutung als das Princip aller Endlichkeit denken, sind wir am absoluten Ende unsers Wissens. Vergebens sinnen wir dem Begriffe eines Princips der Endlichkeit nach. Wir müssen dieses Princip in unser System aufnehmen, um das Unendliche dem Endlichen in jeder Beziehung gegen über zu stellen. Aber wir können es auch nicht anders als idealisch durch die Correlation der Endlichkeit und Unendlichkeit weiter ausführen. *)

*) Die Versuche, das Princip der Endlichkeit nicht durch Correlation mit dem Unendlichen, sondern aus dem Unendlichen erklären zu wollen, haben unter andern das Dogma der Schöpfung in die Philosophie eingeführt. Nun läßt sich aber mit dem Begriffe der Schöpfung in philosophischer Bedeutung entweder gar nichts denken, oder man denkt eine Entstehung der Welt aus Nichts. Der Begriff der Entstehung wird aber selbst zu Nichts ohne die Bedingung der Zeit, in welcher die sinnlichen Objecte als Begebenheiten sinnlich entstehen. Die Bedingung der Zeit auf die absolute Virtualität anwenden, heißt: das Unbedingte den Gesetzen der Sinnlichkeit unterwerfen, also sich selbst widersprechen. In

Auf der nothwendigen Correlation des Endlichen und Unendlichen beruht die idealische Ueberzeugung von einer besten Welt. Diese Ueberzeugung erhebt sich aber auch über alle Schranken der Wissenschaft. Die beste Welt ist erstens eine moralische Welt; und zweytens eine Welt, in der das practische Gesetz der Natur, das jedes endliche Wesen durch den Zug des ursprünglichen Bedürfnisses bindet, in Harmonie mit dem Vernunftgesetze besteht, das, von dem practischen Naturgesetze in der Endlichkeit selbst unabhängig, Unabhängigkeit dem endlichen Wesen gebie-

der Philosophie der Alten kommt bekanntlich der Begriff einer Schöpfung der Welt gar nicht vor. Wie sind denn die neuern Philosophen zu diesem Begriffe gekommen? Offenbar durch die christliche Dogmatik. Aber verlangt denn die christliche Dogmatik aus der Philosophie demonstrirt zu werden? Die Philosophie behauptet, was der Mensch durch bloße Vernunft ohne Offenbarung weiß und glaubt. Ehe sie sich mit der Offenbarung vergleicht, muß sie erst ihr eignes System ausführen; und in diesem Systeme kommt das Dogma der Weltschöpfung so wenig vor wie das Dogma der Dreyeinigk oder das Dogma der Versöhnung der Menschen mit G durch einen Erlöser.

tet. Von einer solchen Welt, deren wahres Grundgesetz das idealische Urgesetz ist, sagt uns aber unsre Wissenschaft nichts. Wo, wie und wann eine Weltbegebenheit oder auch nur eine Individual-Begebenheit wirklich nach dem idealischen Urgesetze erfolgt, sucht der Mensch umsonst in irgend einem gegebenen Falle zu begreifen. Er soll das Seine thun. Was daraus wird, ist Sache des Schicksals, d. i.: der unbekannten Weltordnung. Nur in der idealischen Ueberzeugung ist das Schicksal selbst nichts anderes als das idealische Urgesetz. Der Wille des Unendlichen schafft oder schuf, — denn hier gelten alle Zeitwörter gleich viel, — das Schicksal.

Ueber die Idee der Schöpfung des Schicksals kann sich die Philosophie auch in der idealischen Ueberzeugung nicht erheben. Vergeblich ist auch alles Bemühen, selbst diese Idee dogmatisch zu erläutern. Denn wenn wir uns, wie es idealisch-nothwendig ist, die Welt als die beste Welt und die Ordnung dieser besten Welt als das gerechte und doch gütige Schicksal denken, müssen wir eine Mehrheit von Individuen, d. i.: lebender und denkender Naturen, nehmen, die als Glieder Einer besten Welt eine

moraliſche Einheit ſind. Wer von den Geſchöpfen, die in Raum und Zeit meſſend und zählend denken, kann aber dieſe idealiſche Mehrheit und dieſe idealiſche Einheit faſſen? Schon mit der Frage: Wie viel möchte es wohl lebende und denkende Naturen geben? verſchwindet die Möglichkeit einer vernünftigen Antwort.

Aber was nicht verſchwindet, ſo lange wir mit Vernunft und Sinn die Natur ſtudiren, iſt ein Verhältniß der Naturbegebenheiten zu einander, das man als ein theoretiſches Naturgeſetz lange genug gedeutet hat, um das idealiſche Weltgeſetz wegzudeuten, und das doch, Alles wohl erwogen, aus ſich ſelbſt gar nicht gedeutet werden kann. Ehe die Kantiſche Philoſophie den Satz des zureichenden Grundes als ein Denkgeſetz erklärte, dem die Natur nur in unſrer Vorſtellungsreihe nothwendig unterworfen iſt, nahm man dieſen Satz faſt überall als ein abſolutes Weltgeſetz an. Mit dieſem abſoluten Weltgeſetze wird aber offenbar der Atheismus eingeleitet, dem man metaphyſiſch vorbeugen will. So bald die Natur die Geſetze, nach denen ſie ſich unaufhörlich verändert, abſolut in ſich trägt, bedürfen

wir, um alle Naturbegebenheiten ohne Ausnahme als nothwendig zu demonstriren, nichts weiter als eben dieser Gesetze, die denn, sofern wir zur Natur gehören, auch in uns sind. Nach diesen Gesetzen regiert dann die Natur nothwendig sich selbst, so wie sie, indem wir sie beurtheilen, auch uns regiert; und in der Reihe der Begebenheiten, die nach den ewigen Naturgesetzen einander als Ursachen und Wirkungen determiniren, braucht eben deßwegen keine die erste zu seyn, weil die Natur jede dieser Begebenheiten als Ursache und Wirkung durch eben die Gesetze hervor bringt, nach denen sie sich selbst regiert. Die Leibnitzische Metaphysik mit ihrem metaphysicirten Satze des zureichenden Grundes mußte zum Atheismus führen, so bald man nicht mehr um eines leeren Zahlbegriffs willen mit Leibnitz aus dem Zirkel heraus springen mochte, der zur Erklärung aller Naturbegebenheiten völlig zureichend ist: denn der Begriff einer ersten Ursache ist ein bloßer Zahlbegriff, der von selbst alle Bedeutung verliert, so bald man ihn auf das Absolute anwendet.

Weit weniger gelegen kommt dem Atheismus die transscendentale Aufklärung der Ursachen und Wir-

kungen in der Reihe der Begebenheiten: denn eben deßwegen, weil diese Aufklärung bloß transscendental ist, läßt sie das Absolute, also auch den Real-Grund der Naturgesetze, völlig im Dunkeln. Die Regel der Verbindung aller Naturbegebenheiten durch die Begriffe von Ursache und Wirkung in der Beurtheilung, gibt uns nicht den geringsten Aufschluß über die Frage: warum sich in jedem Augenblicke gerade diese und keine andere Naturbegebenheit ereignet, und woher überhaupt die reelle Gleichartigkeit in der Reihe der Ursachen und Wirkungen, auf deren Kenntniß unsre ganze Naturwissenschaft empirisch beruht. Denn in die Formel des zureichenden Grundes würde auch jede andere Begebenheit passen: und wenn die ganze bisherige Ordnung der Dinge sich änderte, würde es mit unsrer transscendentalen Beurtheilung der Natur doch beym Alten bleiben; das heißt: wir würden nun unsre bisherigen Natururtheile nach den neuen Erfahrungen, aber immer nach der Regel des zureichenden Grundes, abändern. Und nach dieser Erklärung finden wir denn, daß die reelle Verbindung gleicher Ursachen mit gleichen Wirkungen aus

der Natur selbst gar nicht zu erklären ist. Worauf gründet sich am Ende die logisch-methodisirte Erwartung, nach der wir künftige Begebenheiten, auch sofern sie mehr als mathematisch sind, voraus sagen? Worauf gründen sich alle Inductionen? Dem Inhalte nach, also der reellen Wahrheit nach, beruhen die sichersten Inductionen doch nur auf der blinden Erwartung ähnlicher Fälle nach ähnlichen Fällen. Wir sind so weit davon entfernt, durch unsre Beobachtungen absolute Gesetze zu entdecken, nach denen die absolute Virtualität sich selbst regierte, daß die ganze Folge gleicher Wirkungen auf gleiche Ursachen für unsre Einsicht ein fortwährendes Wunder bleibt.

Die Beobachtung dieses Wunders ist es denn auch, was den Menschen, dessen Vernunft nicht schon durch eine eingebildete absolute Naturwissenschaft geblendet ist, aus der Natur als ein Beweis des Daseyns eines Naturgeistes anspricht. Hätten doch unsre Gelehrten nie versucht, Gott aus der Natur zu demonstriren! Dann würden vernünftige Zweifler nicht für nöthig gefunden haben, mit diesen Demonstrationen zugleich den Grund, wenigstens schein-

bar, zu erschüttern, den selbst Kant den ältesten, natürlichsten und nie zu widerlegenden Beweisgrund des Daseyns Gottes nennt. Nicht, weil wir nicht jede Naturbegebenheit nach voraus gesetzten Naturgesetzen aus der Natur selbst erklären können, sondern weil die reelle Ordnung, die wir als Naturgesetz denken und aus der wir die Begebenheiten erklären, für unsre Einsicht eine bloße Voraussetzung ist, dringt uns die richtig verstandene Natur die Ueberzeugung auf, daß sie sich selbst nicht regieren kann. Wir wissen ja von keiner einzigen Begebenheit den absoluten Grund, warum sie so und nicht anders erfolgte! Wir wissen durchaus nichts von einer absoluten Gesetzmäßigkeit, die zum Wesen der Natur gehörte. Alle empirische Naturgesetze werden nur durch die Form, die ihnen unser Verstand mittheilt, zu Gesetzen. Aber das Gesetz, das über unsern Werth und Unwerth entscheidet, ist nicht bloß durch den Verstand ein Gesetz oder eine Regel; es ist ein Gebot in rein-virtueller, und doch idealischer Bedeutung. Das Bewußtseyn dieses Gesetzes, also der idealische Inhalt der Vernunft, ist es, was uns selbst in der Betrachtung der Natur über die Natur

erhebt; und wer, indem er den Himmel betrachtet, nicht seine Freyheit im Spiegel des reinen Ideal-Gesetzes mit betrachtet, dem wird der Himmel wohl Sterne über Sterne zeigen, aber die „Ehre des Herrn“ nie erzählen.

Drittes Thema

der idealischen Ueberzeugung.

Gott.

Nach der Analyse des ersten und zweyten Thema der idealischen Ueberzeugung mag das Letzte, was hier für das Bedürfniß der Apodictik noch zu sagen nöthig ist, mehr ein guter Gedanke, als eine Anleitung zu einem Systeme der Theologie seyn.

Jedes System der Theologie fällt schon dadurch, daß es System ist, anthropomorphistisch aus; denn das unendliche Wesen paßt in kein System. Uber dies möchte auch wohl rathsamer seyn, nur eine geoffenbarte Religionslehre Theologie zu nennen und systematisch, d. i.: anthropomorphistisch, auszuführen: denn im Begriffe einer Offenbarung liegt schon eine Versinnlichung der Religions-Ideen durch den

Willen des reinen Geistes selbst, den der reine Gedanke des Menschen erreichen, aber nicht in ein Object des Wissens verwandeln kann. Die Kritik des Begriffes einer Offenbarung ist der Uebergang von der Philosophie zur Theologie, gehört also nicht in die Apodictik.

Was wir in der Sprache der Wissenschaft Gründe des vernünftigen Glaubens an ein unendliches Wesen nennen, ist der Inhalt dieses ganzen Kapitels gewesen. Wer aber den Grund dieser Gründe, d. i.: die idealische und doch feste Basis dessen, was hier der Verstand in der Synthesis durch eine Verknüpfung von Begriffen zu verdeutlichen strebt, im reinen Gedanken selbst nicht findet, vor dem spielt man doch nur die Rolle eines frommen Träumers, wenn man ihm schulgerecht das Daseyn Gottes eindemonstriren will. Die Religion, wie der ganze Inhalt der idealischen Ueberzeugung mit Einem Worte heißt, entspringt nicht aus der Theologie. Umgekehrt, alle vernünftige Theologie entspringt aus der Religion. Zur Religion kann man den Menschen cultiviren, aber nicht instruiren. Man kann ihn lehren, was er thun soll, um in sich selbst zu finden, was er bezweifelt; aber man kann ihm keinen Satz an die Hand

geben, von dem er nur auszugehen nöthig hätte, um durch Vergleichung von Begriffen nach dem Merkmahle des Widerspruchs das unendliche Wesen als einen Schlußbegriff apodictisch zu finden. Theologische Schlüsse drehen sich, wie alle Schlüsse, in dem Dialelus herum, in dem der Mensch weder sich selbst, noch die Welt, noch irgend etwas apodictisch findet. Diese Wahrheit aufzuklären, war das erste und ist das letzte Geschäft unsrer Apodictik.

Wenn aber der Mensch fragt: was er sich denn unter dem unendlichen Wesen, an das er glaubt, eigentlich denken soll, so ist diese menschliche Frage keinesweges abzuweisen. Aller Aberglaube, dem etwas Wahres zum Grunde liegt, geht von falscher Versinnlichung des Unendlichen aus. Die Berichtigung der falschen Vorstellungen, die sich der Mensch als endliches Wesen von dem unendlichen Wesen macht, das im Grunde gar kein Object einer Vorstellung ist, heißt religiöse Aufklärung, deren Beförderung das eigentliche Berufsgeschäft des Religionslehrers ist.

Sofern die religiöse Aufklärung die Form eines Systems annimmt, hat dieses System zwey Theile, einen philosophischen und einen populären Theil.

Der philosophische Theil des Systems der religiö-
sen Aufklärung ist vollständig mit einem einzigen Dog-
ma ausgedrückt: „Wer sich selbst versteht,
glaubt an einen höchsten Geist.“ In diesem
Satze liegt, der Form und dem Inhalte nach, die
ganze Dogmatik der reinen Vernunft. Der Form nach
drückt dieser Satz die Art der Ueberzeugung aus, in der
gar nichts Objectives ist. Die Idee eines höchsten Gei-
stes aber enthält schon analytisch alle absolute Prädicate
des idealischen Wesens, das durch den reinen Gedan-
ken auch in uns ist. Indem wir dieses Wesen durch
den reinen Gedanken in uns finden, sind wir so weit
davon entfernt, es für ein Product der idealisirenden
Vernunft, d. h.: für eine leere Idee, zu halten, daß
wir vielmehr alle Idealität in uns nur als sein Werk
begreifen. Endliche Virtualität ist Realität in der
für uns verständlichen und alle Wissenschaft begründen-
den Bedeutung. Idealität aber ist unendliche Vir-
tualität. Da wir nun als endliche Wesen ein ideali-
sches Daseyn nicht anders denken können als durch die
Correlation des Endlichen und Unendlichen, so denken
wir den höchsten Geist als die absolut-intelli-
gente oder rein-idealische Urkraft, durch die

die Welt so geordnet ist, daß sie als beste Welt dem idealischen Urgesetze gehorcht, ob wir gleich dieses Gesetz durch Beobachtung nie bestätigt finden.

Diesem philosophischen Elementar-Dogma darf der populäre Theil der religiösen Aufklärung nie widersprechen. Alle Bemühung der Religionslehrer soll dahin zielen, das Volk, d. h.: die große Menge, die sich zum reinen Glauben nur practisch, aber nicht in Begriffen erheben kann, so zu cultiviren, daß der Begriff des unendlichen und reinen Geistes, den der Mensch in jedem guten Gedanken anbetet, im menschlichen Verstande so wenig als möglich durch Prädicate entstellt werde, die nur auf sinnliche Wesen anwendbar sind. Alles, was irgend Leidenschaft heißt, muß durchaus aus der Vorstellung verbannt werden, durch die sich die endliche Intelligenz der unendlichen zu nähern strebt. Aber eben so verkehrt denkt sich der Mensch die unendliche Intelligenz als einen kalten Verstand. Auch das ist grobe, wenn gleich indirecte, Versinnlichung des Unendlichen. Was in unsrer Intelligenz Verstand, d. i.: das Formal-Vermögen der Synthesis, ist, bezeichnet recht eigentlich das Endliche unsrer Intelligenz. Ein Gott, der in Begriffen, Sätzen und

Schlüssen denkt, hebt schon in der Idee sich selbst auf. Nicht durch dasjenige, was Form und Formel in unsern Gedanken ist, sondern durch die lebendige Kraft des reinen Gedankens, finden wir den Unendlichen. Deßwegen sind die Vorstellungen, die wir uns von seinem Wesen durch das moralische Gefühl machen, wenn gleich sinnlich, doch zuverlässig vernünftiger als die Entsinnlichung, durch die der lebendige Gott als ein personificirtes Kategorien-System gedacht wird.

Uebrigens wird sich in Allem, was mehr als Form der Vorstellung ist, der Mensch von dem Menschen auch künftig vermuthlich wie bisher unterscheiden, weil alle Vorstellungen in practischer Bedeutung Bestrebungen sind, die Bestrebung aber von der Individualität ausgeht. Und so möchte es wohl, auch wenn die religiöse Aufklärung in einigen Individuen Alles werden sollte, was sie in der menschlichen Endlichkeit werden kann, doch selbst unter diesen Individuen an eine völlige Uebereinstimmung in Religionssachen schwerlich zu denken seyn. Noch weniger wird das Volk, das sich zur Selbstverständigung nicht berufen fühlt, je zu Einem Glauben reifen. Und doch kann nur Ein Glaube der wahre seyn! — Wen diese Ueberlegung nicht tole-

rant macht, der muß schon, entweder über dem Stu=dium leerer Formeln, oder in der Selbstbethörung des Fanatismus, oder gar seinem stümpernden Witze zu Ge=fallen, die Menschheit aus den Augen verloren haben. Nichts ist bequemer, als den Glauben des Andern Aberglauben oder Unglauben zu schelten und dann gegen ihn, mit den Waffen der Syllogistik in der einen und mit der Posaune der Declamation in der an=dern Hand, in Parade zu Felde zu ziehen. Da schreyet dann jeder: Widerlegung! und keiner widerlegt den Andern. Aber den heiligen Keim der idealischen Ueberzeugung in der Seele eines Menschen oder gar ei=nes ganzen Volks, dessen Verstand mit Vorurtheilen ver=wachsen ist, so hervor locken und vom Unkraute säu=bern, daß nicht entweder ein Aberglaube an die Stelle des andern, oder eine armselige Räsonnir=Sucht an die Stelle der gedankenlosen Glaubenssucht tritt, dazu gehört practischer Menschensinn, ohne den über=haupt alle Begriffe und Formeln dürre Halme ohne Aehren sind. Die theologischen Klopffechtereyen der Schu=len und Secten müssen jeden, dessen Verstand sich nicht auf Kosten der gesunden Vernunft in leeren Begriffen gefällt, vor allen andern wissenschaftlichen Klopffechte=

regen anekeln. Eben so ist alles tumultuarische Verfahren in der Berichtigung religiöser Ideen moralisch-ekelhaft und unvernünftig. Religiöse Aufklärung will mit der äußersten Schonung der herrschenden Meinungen gefördert seyn. Mit dem Unfuge der notorischen Aufklärerey, die dem Blinden, dem sie den Staar stechen will, mit geballter Faust ins Auge schlägt und mit der Lanzette ins Herz sticht, ist keinem geholfen.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bouterwek, Friedrich,

Idee einer Apodiktik Ein Beytrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus
Bd.: Erster Band

Halle 1799

Ph.sp. 110 b-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042832-6
VD18 90593286